آفاق الحداثة العربية مساءلات نقدية

إعداد

أ.د. عبد العزيز فضيل مسعود بوالشعير

الأستاذ بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد

ملخص البحث[1]

يتمحور موضوع هذا البحث حول الحداثة العربية، يعرض مشكلاتها وآفاقها المستقبلة، منطلقا من السياق السوسيوثقافي للمجتمع العربي المعاصر. في محاولة للإجابة عن التساؤلات الكبرى التي طرحها الفكر العربي والإسلامي المعاصر طيلة أكثر من قرنين من الزمن، مستشرفا لتطلعاته، ومحلّلا للواقع وأزمته المعرفية، ومتسائلا عن قلق سؤال الحداثة في الخطاب الفكري العربي المعاصر، بما يعيشه من جدل التقليد والتجديد لدى نخبه. سعيا منه للانطلاق في عملية الإصلاح والتحديث، والإجابة عن سؤال المرجعية؛ إجابة تحدّد الرؤية الكونية للحداثة العربية، وترسم معالم منهجها في بناء الحضارة، وتسعى إلى إعادة بناء رؤيتها للعالم بما يتوافق مع رؤيتها الأولى، في عالم يتسم بالتعدّدية الثقافية ونسبيتها، التي أفرزتها حركة الفكر الإنساني بمختلف توجهاته ومرجعياته، بما يحمله من منظومات فكرية في المعرفة والوجود والقيم. بقصد تحقيق الفائدة المنهجية التي يمكن أن يستأنس بها المشتغلون بالمشروع النهضوي والحداثي العربي المعاصر على مستويي التنظيري والممارسة، تفاديا للأخطاء والنقائص التي وقعت في الماضي، وتجنبا للمزالق والأزمات التي ما فتيء يعاني منها المشروع الحداثي الغربي في الرؤية والمنهج والمسار والممارسة.

وقد كانت آليتنا المنهجية في معالجة موضوع البحث ومادته، وطريقتنا في بناء بنية البحث وصورته آلية الاستقراء للنصوص والأفكار، وتحليلها تحليلا معرفيا متوسلين بالرؤية النقدية والمقارنة في عرض المشكلات والقضايا قاصدين تأصيل الغايات والمقاصد التي تنشدها الحداثة العربية والإسلامية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الآفاق، التحديث، الحداثة، الأزمة، الفكر العربي، الحداثة العربية.



(١) أشكر جزيل الشكر عمادة البحث العلمي بجامعة الملك خالد على دعمها هذا البحث.

Abstract

This research focuses on Arab modernity, presenting its future problems and perspectives, starting from the sociocultural context of contemporary Arab society. In an attempt to answer the major questions posed by contemporary Arab and Islamic thought for more than two centuries, in line with this aspirations, analyzing reality and its knowledge crisis, and asking about the question of modernity in contemporary Arab intellectual discourse, however the answer is to define the global vision of Arab modernity, to outline its approach to building civilization, and to seek to reconstruct its vision of the world in accordance with its first vision, in a world characterized by multiculturalism and its proportion, In its various orientations and references, with its intellectual systems in knowledge, existence and values.

Perhaps, in order to achieve the methodological benefit that can be exploited by those engaged in the modern Renaissance and modern Arab project at the levels of theory and practice. Moreover, to avoid errors and shortcomings that occurred in the past, and to avoid the pitfalls and crises that the Western modernist project suffers in the vision, approach, path and practice.

Our methodological mechanism in dealing with the subject and its material, and our method in building the structure of research and its image mechanism of extrapolation of texts and ideas, and analysis of knowledge, critical vision and to compare the presentation of problems and issues intended to root out the root causes and purposes sought by modern Arab and Islamic contemporary.

Keywords: horizons, modernization, modernity, crisis, Arab thought, Arab modernity.

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أولاً: فكرة البحث وأهميته:

يأتي هذا البحث محاولة أوّلية في عرض مشكلات الحداثة(1) العربية وآفاقها المستقبلة، ينظر في منطقها وبنيتها، ويستشكل أسئلتها الكبرى التي ظلت تراود المفكرين طيلة أكثر من قرنين من الزمن، يستشرف تطلعاتها، ويقرأ واقع العالم الإسلامي ومشكلاته ويحاول أن يفك مغاليقه، يتجاوز تحدياته ويحدّد رهاناته ومآلاته في الفكر والحياة، من خلال الحفر في خلفياته المعرفيّة وسياقاته السوسيوثقافيّة، وأطره الفكرية والنّظرية ومحدّداته المنهجية، بغرض تحقيق الفائدة المنهجية التي يمكن أن يستأنس بها المشتغلون بالمشروع النهضوي والحداثي الاسلامي المعاصر، تفاديا للأخطاء التي وقعت في الماضي.

ينظر البحث في بنية تشكّل الحداثة العربية في التاريخ ومنطق تفكيرها في الحاضر، وطريقة تعقّلها للمشكلات، يقف على بنيتها وأهم مكوّناتها، يتطرق لأشكالها الجديدة كونها ممكنات وبدائل للعقل الغربي في التنظير وطرائقه في التفكير وأساليبه في التدبير، ومقاصده في

---

(1) كلمة الحداثة Modernus جذرها Modus في اللغة اللاتينية تدلّ على الشيء الطارئ القريب العهد. وهي بهذا المعنى تقترن بالزمن والسيرورة، واللحظة والراهن والآن والمؤقت، وسريع الزوال، والجائز، العابر، المنفلت، المحتمل، وما إلى ذلك من المفردات ذات الصلة بعامل الزمن، وفي ذلك تقترب أو تكاد تتطابق مع مفهوم العلمانية التي تشير في جذرها اللّغوي إلى الدهر، العالم، أو الزمن .كما أنها تعني الشكل، الصيغة أوالطريقة التي تكون علامة للشيء. وهي في معجم أوكسفورد تعني: استعمال طريقة في التعبير، أو خصوصية في الأسلوب، أو ميزة غريبة في صنعة ما، مما يميز الأوقات الحديثة أو الأزمنة العصرية" انظر: The Oxford English Dictionary, 1933, Vol: VI, p:573.

أما لفظة حداثة (modernité) حسب موريس باربي فإنّهالم تبرز للتداول إلاّ في سنة ١٨٢٣م، وتعبير الحديث Modernبدأ مرادفًا لتعبير "الآن"، تطلق كلّ ما هو حديث، ولذلك كانت تنطبق على الفترة المعاصرة في الغرب بما تحمله من دلالات التقدّم في جميع الميادين، وهي تتعارض مع كل ما يمتّ بصلة إلى الماضي. انظر:

Maurice Barbier ; La modernité politique, presses universi- taires de France ; 2000, p1.

التعمير، ينطلق من وعي الإنسان المسلم المعاصر من حاضره الذي يحياه، ويعاني مآزقه ومشكلاته، ويتطلّع لتجاوزه ويستشرف مستقبله.

والبحث بهذا الشكل، يدخل في إطار الفقه الإستراتيجي للفكر الإسلامي المعاصر بحداثة المجتمع الإسلامي ونهضته، والمعرفة العلمية العميقة والمتأنية بجوهر إشكالاته والدراسة بشروط حداثته، وبكيفيات التحديث وممكناته، والبحث في المؤهّلات الفكريّة والإمكانات الحضارية للعالم العربي والإسلامي وآفاقه، مرتكزًا على الرصيد الحضاري للأمة، ومستأنسًا بتراثها المعرفي المنهجي ونماذجه، في محاولة منه لبناء حداثته الجديدة أو في استئناف دورته الحضارية من جديد، لا يكون فيها الفكر الإسلامي أمام سؤال جديد في التحديث والحداثة بقدر ما يكون أمام عملية منهجية أصيلة تميط اللّثام عن حقيقته التاريخية الساطعة التي أشرقت عليه وعلى العالم، وامتدت في الزمن فترة طويلة تزيد عن أربعة عشر قرنًا من الزمن، والعمل على استكمال جوانب القصور فيها، واستدراك ما نقص منها، والسعي إلى إيجاد آليات جديدة للتحديث والتجاوز وانتهاج آليّات الإبداع والتميّز في بناء الحداثة الجديدة، بعدما تعرّضت صورة الحضارة الإسلامية الأولى للتّشويه والتّشويش من طرف الفكر الغربي ومؤسّساته، التي ساهمت بقوة في تعطيل قدرة العقل(1) الإسلامي على التّجديد والإبداع، وكانت عاملاً من عوامل تأخير انطلاقته الحضارية.

ثانيًا: مشكلة البحث وتساؤلاته:

١. **مشكلة البحث**: نحاول في هذا البحث أن نجيب عن الإشكال الآتي: ما آفاق الحداثة العربية المعاصرة؟ وما التساؤلات يطرحها الفكر الإسلامي المعاصر حول الحداثة العربية والإسلامية؟

---

(١) تعدّدت تعاريف العقل عند الفلاسفة والعلماء واللغويين، نذكر منها التعريف الذي قدمه عبد الحميد أبو سليمان في كتابه أزمة العقل المسلم، بقوله أنّ العقل هو " أداة الإدراك والفهم، والنّظر والتلقّي، والتمييز والموازنة، وهو وسيلة الإنسان لأداء مسؤولية الوجود والفعل، في عالم الشهادة والحياة". انظر: عبد الحميد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**، ط٢، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٢.

٢. تساؤلات البحث:

١. كيف قرأ الفكر العربي إشكالية الحداثة؟
٢. كيف طرحت النخب العربية المعاصرة سؤال الحداثة؟
٣. ما سّياقات ومسوّغات تسلّل فكر الحداثة إلى العالم الإسلامي؟
٤. لماذا وقعت يعض النخب العربية في سؤال التقليد؟
٥. كيف أجاب الفكر العربي عن سؤال التحديث؟
٦. كيف تفاعل الفكر العربي المعاصر مع سؤالي الإصلاح والتجديد؟
٧. ما موقع المرجعية الدينية في الحداثة العربية؟
٨. ما آفاق الحداثة العربية في ظل أزمة منظومة القيم؟
٩. ما آفاق الحداثة العربية في ظل أزمة منظومة المعرفة؟
١٠. ما آفاق الحداثة العربية في ظل أزمة الرؤية للعالم؟
١١. ما آفاق الحداثة العربية في زمن النّسبيّة الثّقافيّة وتعدّدها؟

ثالثًا: خطة البحث:

قسّمنا البحث فضلاً عن المقدّمة والخاتمة إلى جملة من العناصر وهي كالآتي:

١. مفتتح إشكالي في الحداثة (قراءة عربية).
٢. التحب العربية وسؤال الحداثة.
٣. تسلل الحداثة إلى العالم الإسلامي. (السياقات والمسوغات).
٤. النخب العربية وسؤال التقليد.
٥. الفكر العربي وسؤال التحديث.
٦. الفكر العربي المعاصر وسؤالي الإصلاح والتجديد.
٧. الحداثة العربية وسؤال المرجعية؟
٨. الحداثة العربية و أزمة منظومة القيم.
٩. الحداثة العربية وأزمة منظومة المعرفة.

١٠. الحداثة العربية وأزمة الرؤية للعالم.

١١. الحداثة العربية والنّسبيّة الثّقافيّة.

رابعًا: أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. بيان حاجة الفكر الإسلامي إلى طرح سؤال الحداثة الإسلامية.

٢. تحليل لأهم إشكالات الحداثة في العالم الإسلامي المعاصر.

٣. تفكيك سؤالي التحديث والتقليد لدى النخب العربية المعاصرة.

٤. الإجابة عن سؤالي الإصلاح والتجديد في الفكر العربي المعاصر.

٥. تحديد آفاق الحداثة الإسلامية المعاصرة في أبعادها المرجعية والمعرفية والقيمية والرؤيوية.

٦. البحث في آفاق الحداثة العربية في زمن النسبية الثقافية وتعددها.

خامسًا: منهج البحث:

بالنظر إلى طبيعة موضوع البحث النظرية، وارتباطه الوثيق بواقع العالم الإسلامي ومستقبله، اعتمدنا المنهج التحليلي في عرض المشكلات والأفكار، والمنهج التكاملي الذي يتغيا الجمع بين عناصر الحداثة الإسلامية وآفاقها، واستعنّا بأدوات النقد والمقارنة والمقاربة المعرفية والتركيبية للرؤى والتصورات بما يسمح لنا ببناء الصورة المركّبة للحداثة الإسلامية وآفاقها في أبعادها الدينية والمعرفية والقيمية والرؤيوية.

١ - مفتتح إشكالي في الحداثة (قراءة عربية).

يمكن النّظر إلى موضوع الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر انطلاقًا من فرضيتين اثنتين:

الأولى: هي فرضية استنساخ التجربة الحداثيّة الغربيّة في العالم العربي الإسلامي على مستوى بناء وتأسيس المشروع الحداثي العربي في الرّؤية والمنهج، وتطبيقاته في الفكر والحياة، ومحاولة تنزيله في الواقع بجميع أبعاده الفكريّة والسيّاسيّة والاجتماعيّة والعمرانيّة

والقيميّة...الخ، التي طالما حَلم بها الإنسان العربي وتطلّع إلى صورة متميّزة لحداثة عربيّة وإسلاميّة، والعالم يعيش موجة تأثير ما يسمّيه ألفين توفلر بالحداثة الثالثة. لهذا يتساءل البعض ونحن أمام هذه الموجة الثالثة، هل نعيش حالة المجتمع الحديث بشروطه ومواصفاته ونظمه أم نعيش حالة المجتمع القديم بسياقه المعرفي والتاريخي وبإجاباته عن أسئلته الكلّية والنّهائيّة؟ هل نحن ننتمي إلى التراث العربي الإسلامي كتجربة حداثية وحضارية مخصوصة في التاريخ وما ينجر عنه في واقع الناس وأفكارهم وسلوكاتهم وحياتهم وعمرانهم أم ننتمي إلى عالم مغاير لنا هو عالم التراث الغربي؟ ما الذي حدث فينا حتى وصل بعضنا في انبهاره بالغرب وتقليده له ولثقافته الغربية إلى درجة العماء الكامل كما يقول عبد العزيز حمودة؟ الانبهار الذي أفقدنا القدرة على الاختلاف(1) أو قَبُوله، والتميّز في الرّؤية والمنهج، أو الخصوصيّة في المنطلق والمسار والمصبّ على حد تعبير عبد الرزاق قسوم(2) في كتابه: "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر" تأمّلات في المنطلق والمصبّ(3).

والثانية: هي الحداثة العربية الممكنة أو البديلة، باعتبارها إحدى إمكانات الوعي البشري الجديد في بنيته وطريقة تشكّله، وفي شروطه وإمكاناته الماديّة والمعنويّة، الحداثة التي تريد أن ترسم معالم جديدة للحياة الإنسانيّة في العالم الإسلامي، وفق رؤية معرفيّة وأفق

---

(1) عبد العزيز حمودة: **المرايا المقعّرة نحو نظريّة نقديّة عربيّة**، عالم المعرفة، عدد ٢٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الأولى١٤٢٢هـ/ أغسطس٢٠٠١م، ص٢٤، ٢٥.

(2) عبد الرزاق بن عبد الله بن عمر بن عبد الله قسوم الجزائري. ولد عام ١٩٣٣م بالمغير، ولاية الوادي، الجزائر، أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر سابقًا، ومدير معهد أصول الدين بالخروبة بالجزائر لفترة من الزمن، وهو الآن رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين . من أهم مؤلفاته:

- عبد الرحمن الثعالبي والتصوف.
- مفهوم الزمن في فلسفة أبي الوليد ابن رشد.
- مدارس الفكر العربي الإسلامي (تأملات في المنطق والمصب).
- مفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر (باللغة الفرنسية).
- فلسفة التاريخ من منظور إسلامي (قراءة إسلامية معاصرة).

(3) عبد الرزاق قسوم: **مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطلق والمصبّ**، ط١، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

وجودي مغاير لما هو سائد ومهيمن في العالم الغربي المعاصر؛ المعالم الذي تختلف عن تلك المميّزة للرّؤية المعرفيّة الحداثيّة التي تشكّلت في النسق الحضاري الغربي، حداثة تشق دروبًا مغايرة في الفكر والعلم والعمل، وتسلك مسالك جديدة في المنهج والحياة، خارج الأطر المعرفية والمنهجية والوجودية والقيمية للوعي الغربي في تصوّره لله، الكون، الإنسان، والحياة، وفي منجزاته ومكتسباته الماديّة والحضاريّة.

٢ - سؤال الحداثة لدى النخب العربية المعاصرة:

لما كانت الحداثة في مفهومها العام هي مجموع التحوّلات الفكريّة والمعرفية التي عرفها الفكر الغربي؛ وتحوّلاً في بنية العقل ومحتواه، وتغيّرا في البنى والأنساق الاجتماعيّة والسّياسيّة للمجتمع الأوروبي، وانتقالاً من عالم الأنساق الثقافيّة والنّظم السّياسيّة والاقتصاديّة للمجتمع الغربي في فتراته التاريخيّة وفلسفاته الاجتماعيّة التي هيمنت عليه في عصوره الوسطى بسلبية ومرارة، إلى الانقلابات المعرفيّة والمنهجيّة التي عاشها الغرب في واقعه وتاريخه، فإنّ ما استتبع تأثيراتها الداخلية والخارجية من تغيّرات في الرّؤية والمنهج مسّت شكل الحياة ومسارها وصيرورتها الفرديّة والجماعيّة، الطبيعيّة والمؤسّساتيّة للإنسان الغربي أولاً، ولبقية العالم ثانيًا، خصوصًا في عالمنا العربي والإسلامي، بفعل امتداداتها في وعي بعض نخبنا الفكريّة والسيّاسيّة والمؤسّساتية في العالم الإسلامي، وتموقعها في مختلف السّلط وتوجيهها أو تحكّمها في المنظومات التربويّة والتعليميّة والثّقافيّة للأفراد والمجتمعات، متّخذة من التعليم والتربية مدخلاً من المداخل التي لها أكبر التأثيرات على شخصية الإنسان، في وعيه ووجدانه وسلوكه وإنجازه، وبلورة نموذج الإنسان فيها، والتي يمكن أن تجعل الإنسان والمجتمع حداثيين في حدود تصورها للحداثة.

فقد عُرف عن التعليم أنه من أكثر المؤثّرات أهميّة وخطورة في الانتقال بالناس من مرحلة التّقليد والتخلّف إلى السّير بهم نحو آفاق التّجديد والنّهوض والحداثة؛ بمعنى أنّ تَصرُّف الأفراد في مرحلة الحداثة يختلف ولاشك عن تصرّفاتهم في مرحلة التخلّف، ففي المدرسة والمسجد والجامعة مثلاً، يتعلّم الناس المعارف وتصقل وتّفجّر مواهبهم، ويتشرّبون

القيم وتتشكّل شخصياتهم وتُحدَّد اتجاهاتهم وميولهم وتصاغ أنماط سلوكياتهم وتُبنى طرائقهم في التفكير والتعقل، وتبرُز أشكال علاقاتهم، وطبيعة تعاملاتهم الاجتماعية، ويتدرّبون في الوسط التّعليمي والتربوي فلسفتهم الثّقافيّة في الحياة وفقهها.

انطلاقًا من المنظومات التّعليمية وسياساتها التي اعتمدت في العالم العربي والإسلامي قرابة قرن من الزمن تشربّت بعض نخبه عناصر ومحتوى منظومة الحداثة الغربية وروحها في بنياتها المعرفيّة وخصائصها المنهجيّة وتجلّياتها السلوكيّة وأبعادها الحياتيّة والحضارية، وتفاعلاتها مع التاريخ والتراث والواقع أوالحاضر، وتواصلها مع أناها-المتمركزة حول ذاتها- أو الآخر، انطلاقًا من قناعاتها (النخب) بأنّ الحداثة منجز كونيّ ومكسب إنساني ومشروع جاهز وناجز، وبالتالي، فهي إنجاز بشري وإرث إنساني ومكسب حضاري مشترك وعام يُشِعّ بنوره على العالم أجمع شرقًا وغربًا دون استثناء، وعليه، فلا غرابة في أن يأخذ العقل الإسلامي بالتجربة الحداثية الغربية كما هي، يحدث ذلك بعد أن تمّت عملية "زرع العناصر الأساسية للرّؤية الغربيّة للعالم وتعزيزها في العقل المسلم على نحو دقيق وخفي قد تم تدريجيًا من خلال أنظمة التعليم والتربية التي أقيمت على مفهوم للمعرفة ومبادئها"(١). وكان من نتائجه الوقوع في وهم مماثلة واقع الحداثة الغربية مع واقع المجتمع العربي والإسلامي، في تركيبته وتعقيدّاته، في معادلاته النّفسيّة والاجتماعيّة، في سياقاته الثقافيّة والحضارية المكوّنة، والذي جعلها تعيش حالات من القلق الأنطولوجي والارتباك الفكري والنّفسي والتذبذب القيمي طيلة أكثر من قرنين من الزمن، انتقل هذا القلق إلى عالمنا العربي وأخذ شكل قلق نقل أو استنساخ لمشروع الحداثة الغربيّة وعمليّات تحديثها ونظريّات تقدّمها في التاريخ وفلسفاتها في الحياة، اعتمدت (النخب العربية) النسق الثقافي الغربي بأغلب مزاياه وعيوبه، حلوه ومرّه، خيره وشرّه، كما يقول عبد الوهاب المسيري، ذلك أنّ الحداثة الغربية تشكّلت في التاريخ وتطوّرت مع الزمن، وقويت شوكتها وبسطت هيمنتها ونفوذها كنسق أو منظومة ثقافية.

(١) سيد محمد نقيب العطاس: **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ط١، المعهد العالمي العالي للفكر والحضارة الإسلامية، كوالالمبور، ماليزيا، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٢٥.

قبل كل شيء وليس كتقنيّة خالصة كما يتوهّم البعض. ولهذا يرى بودريار(1) أنّ الحداثة الغربية فرضت نفسها على العالم أجمع على أنّها شيء واحد متجانس(2).

جاءت محاولات النخب في ارتباطها بالنظم السّياسيّة والمؤسّساتيّة للمجتمع العربي والإسلامي لإعادة صياغة أفراده وصقل سلوكهم، حتى تتّفق مع المعايير والشروط والمواصفات التي يفترضها النموذج الغربي(3)، دون مراعاة الخصوصيّة الحضاريّة للأمة، الفرديّة منها والجماعيّة، ودون حسبان لمعادلاتها الفكريّة والاجتماعيّة والنفسيّة والتاريخيّة والرّؤيويّة التي تشكّلت في إطارها ثقافة الإنسان العربي المسلم وشخصيته، من دون النظر في اختلاف المرجعيات الدينيّة والفكريّة بين النسقين الحضاريين من جهة، وامتلاك كل نسق حضاري للحظته التاريخيّة المتفرّدة، ووعيه بسياقه الحضاري المتأزّم أو المتخلّف من جهة ثانية، ودون إدراكها لأفق كل حضارة ووعيها بحداثتها في جميع مناحي الحياة.

وقعت الحداثة الغربية في مآزق وأزمات خطيرة مسّت جوهر الإنسان فكرًا ووجدانًا، خلُقًا وعملاً، وأصابت فيه طبيعته البشرية فسادًا في الخَلق والخُلق والسلوك، وفسادًا وتلوّثًا في البيئة والمحيط، وتشوّشًا في الدّين وخللاً في التديّن، وغموضًا في المنطلق وحيرة وضياعًا في المصبّ. مما أدى إلى طرح جملة من التساؤلات حول إمكانية أو مشروعية استنساخ الحداثة الغربية في العالم الاسلامي، وإعادة إنجاز التجربة التّاريخيّة الحداثيّة الغربيّة في واقعنا العربي والإسلامي، هذا الأخير، الذي يملك رؤية معرفيّة ومنهجية في الفكر والحياة، تؤهله لعملية تجاوز وهم المماثلة والاستنساخ، انطلاقًا من خصوصيّة الأمة في فلسفتها ومرجعيتها ومسلّماتها

(1) جون بودريار فيلوسف وعالم اجتماع فرنسي .عمل كمترجم وناقد متابعًا دراسته للفلسفة وعلم الاجتماع. في عام ١٩٦٦ أنهى أطروحة الدكتوراة، بعنوان: أطروحة الدورة الثالثة: نظام الأشياء. تحت إشراف هنري ليفيبفري Henri Lefebvre. من عام١٩٦٦ وحتى١٩٧٢ عمل كأستاذ مساعد Maître Assistant ثم أستاذًا لمنهج علم الاجتماع. في عام١٩٧٢ أنهى عمله المعنون "الآخر، بذاته" ('L'Autre par lui-même') وبدأ تدريس علم الاجتماع في Université de Paris-X Nanterre.

(2) انظر: جون بودريار: **الوضع مابعد الحداثي**، ترجمة: أحمد حسان، ط١، دار شرقيات للنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٤.

(3) عبد الوهاب المسيري (تحرير): **إشكالية التحيّز رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد، المقدّمة: فقه التحيّز**، ط٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن- فيرجينيا- الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص٤٨.

الوجوديّة والمعرفيّة في العقيدة والمعرفة والقيم، ولتميّز غاياتها الاستخلافية ومقاصدها العمرانية(1) والحضارية التي أشار إليها القرآن الكريم في كثير من آياته، منها مثلاً ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٠﴾ [البقرة: ٣٠]، من جهة، ولتميّز الفلسفة الحضارية التي قامت عليها الحداثة الغربية من جهة ثانية؛ كون الغرب انطلق من لحظة وعي بذاته وحالة استفاقة تاريخية بزمانه، ونقطة تحوّل في تاريخه، وجملة فعل وحركة وعمل غربية أوروبية بالأساس، وإشراقة نفس وتفتّح ذهن وتوهّج طاقة، وأمل إرادة وتطلّع إنسان غربي إلى عالم أفضل كما يقول كارل بوبر(ت ١٩٩٤م،KARL POPER)(2)، من جهة أخرى. فهل ما زال المشروع الحداثي الغربي بعد الذي وقع له في التاريخ والواقع يوفّر للبشرية النماذج الأكثر تطورًا والأحسن أمنًا وإحسانًا على المستويات المعرفيّة والسّياسيّة والتنظيرات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والممارسات السلوكية، من قوة وثروة ومهارة وعقلانيّة وعلم وتقنيّة؟ كيف تتمّ عمليّة المواءمة بين النّموذج الحضاري الغربي والذهنية العربية المعاصرة ونفسيّة إنسانها التي تتوجّس خيفة من بعض ما هو غربي في كثير من الأحيان؟ كيف نوائم بين الحداثة الغربية كنسق ثقافي وتجلّ واقعي ونظام معرفي، ورؤية مخصوصة للعالم، والطريقة الاستعجالية التي يريدها الإنسان العربي لعملية التحديث، دون المرور على المراحل التّاريخيّة لمشروع الحداثة وشروطها المعرفية والاجتماعية، بمعنى؛ النّظر إلى عمليّة التحديث على أنها عمليّة بسيطة أو سهلة في الوقت الذي يعدها البعض عمليّة تتّسم بالتّعقيد والصعوبة، أو كما يصف مالك بن نبي من يذهب في هذا الاتجاه بذهان السّهولة وذهان الاستحالة(3)؛ الذهان التي ينتهج سياسة التكديس والاستيراد من الآخر ويبتعد عن نهج البناء الحضاري المنهجي الرّصين؟ أفلاّ يصطدم مشروع الحداثة بمحتواه الغربي ورؤيته

(1) انظر: فتحي حسن ملكاوي: **منظومة القيم العليا "التوحيد التزكية والعمران"**، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن- فيرجينيا- واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، ٢٠١٢م.

(2) كارل بوبر: **بحثًا عن عالم أفضل**، ترجمة: أحمد مستجير، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،١٩٩٩، ص١٣.

(3) ينظر: مالك بن نبي: **مشكلة الثقافة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط٤، دار الفكر الجزائر، ١٩٨٤م.

وقيمه الغربية ونمط حياته الغربي بثقافة المجتمع العربي الإسلامي المتجذّرة في التاريخ والمتأصلة بالمرجعية الصانعة لهذه الثقافة؟ أفلم تكشف عديد التجارب التنمويّة في الواقع العربي -طيلة قرنين من الزمن- عن صعوبة تحقيق نتائج جيدة عندما تعتمد النموذج الحضاري الغربي وتحاول أن تقلّده دون وعي نقدي متجاوز، وكيف اصطدمت هذه المحاولات بثقافة المجتمع ومكوّناته الثّقافيّة والفلسفية في الحياة؟

السؤال الذي يطرح هنا هو: هل نتائج تحوّل الأفراد والمجتمعات إلى الحداثة تمر حتمًا بعمليات تشويش وتوتّرات يعرفها الأفراد ويعيشونها؟ هل تمر عمليّة التحديث ضرورة بعمليّة تطوريّة تغيّر المجتمعات بطريقة ثوريّة أو جذريّة؟ أم أنّ الأمر لا يعدو أن يكون سلسلة متتابعة من التغيّرات الثّقافيّة والنفسيّة والتربوية والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة والبيولوجيّة تمسّ الأفراد والمؤسّسات؟[1] أم أنّ عملية التغيير الثّقافيّة والاجتماعيّة تكون سريعة ولا تُحدث أيّ أذى كما يقول فلاسفة الاجتماع المعاصرين؟ فقد أشار بعضهم إلى أثر التغييرات التي تحدُث على البُنى الثقافية للأفراد والمجتمع؛ تدمّر حينه التّماسك الاجتماعي والثّقافي، وكيف يؤدي ذلك إلى ضعف في الأخلاق وما يصيب الأفراد من أشكال التفسّخ والانحلال في القيم والسلوك، ما يوحي بخطورة تغيير ما بأنفس الناس نحو الأسوء من أفكار وتصورات وعادات ونفسيات وسلوكيات وذهنيات، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾[الرعد: ١١]، فالتغيير بشكل سّريع يؤدّي إلى تحطيم النسيج الثقافي للمجتمع ويقضي على الثقافات المحلّية الأصيلة تحت تأثير الثقافات المهيمنة. فما"أنجزه الغرب بالتدريج على مدى ثلاثة قرون ماضية ليس سهلاً على الشّرق أن يحقّقه بسرعة في القرن الحالي"[2]. ذلك أنّ عملية البناء والتغيير عمليّة هادئة ومتدرّجة يحكمها منطق الإصلاح وسننه، الذي يمسّ جوهر الإنسان ونفسيّته وذهنيته كما أكّدته نصوص الوحي في

(١) ج.تيمونز روبيرتس وأيمي هايت: **من الحداثة إلى العولمة، رؤى ووجهات نظر في قضية التطوّر والتغيير الاجتماعي،** ترجمة: سمير الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجد عمر، عالم المعرفة، عدد ٣٠٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان ١٤٢٥هـ/ نوفمبر٢٠٠٤م. ص٢١، ٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٨.

قوله تعالى على لسان النبي شعيب عليه السلام: ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنۡهُ رِزۡقًا حَسَنٗاۚ وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أُخَالِفَكُمۡ إِلَىٰ مَآ أَنۡهَىٰكُمۡ عَنۡهُۚ إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ٨٨﴾[هود: ٨٨].كما تؤكد ذلك بعض التجارب التاريخيّة والنظريات الاجتماعية في العالم.

غير أنّ ما يلاحَظ في الواقع، هو وجود فجوة نفسيّة بين النموذجين الحضاريين بالدّرجة الأولى أعقبتها فجوة ذهنيّة بين الثقافتين في التحديث، والنتيجة حصول فجوة عملية وسلوكيّة، إنجازيّة وحضاريّة، ولذلك فإنّ عمليّة التحديث في العالم العربي والإسلامي تكون مشروطة بإيجاد صيغ التضافر بين طرق التفكير وطرق العمل التحديثي أو التجديدي وفق الرؤية الكونية الحضارية للأمّة. ومع ذلك يبقى السؤال مطروحًا، هل يملك العالم العربي والإسلامي نظامًا تعليميًّا وتربويًا كفؤًا، ونسقًا ثقافيًّا وبناء اجتماعيًا مؤهّلاً ومقتدرًا، يكون مؤشّرًا على ضمان التحديث والتجديد والنهوض واستمراريته في الواقع، وحافزًا له في وقت واحد، مثلما حصل في التجربة الحداثيّة الغربيّة؟ وفي أيّة شروط ثقافيّة ونفسيّة وملامح تربوية وفضاءات اجتماعيّة ونظم ومؤسّسات يحدث ذلك؟ في أيّ أفق فكري ومعرفي ومنهجي يحصل ذلك؟ بمعنى؛ هل يملك العقل الإسلامي هذه المؤهّلات أو على الأقل كيف يوفرّها في الواقع؟ وهل يتوفّر على الشروط التي تمكّنه من عملية التحديث والإقلاع والنهوض؟ وما السّياق التّاريخي والحضاري للقول الفلسفي حول متتالية التحديث والحداثة والنهضة؟ وما مسوّغاته الواقعية والحضارية؟

٣ - تسلل فكر الحداثة إلى العالم الإسلامي (السّياقات والمسوّغات)

اشتغل الفكر العربي المعاصر على جملة من القضايا والمشكلات المتعلّقة بحركة تحديث المجتمع الإسلامي المعاصر والانتقال به من مستوى حضاري أدنى إلى مستوى أرقى، يكون ذلك من خلال طرح النقاط الآتية:

- كيفية تشكيل المجتمع الإسلامي الجديد.
- كيفية بلوغ مستوى الرّفاهية البشريّة الرشيدة.

- تحقّيق لحظة امتلاك اللحظة التاريخية والوعي المنهجي بها في أفقيها المعرفي والقيم.
- بلوغ المجتمع العربي مستويات التحرّر من بعض الملامح السلبية للمجتمع التقليدي وخصائصه.
- تحديد مستويات التحرّر.
- العمل على الفرز بين ما هو تقليدي وما هو تجديدي.

هل هي معالم ذات طابع ديني كما يدّعي البعض من العلمانيين؟ أم أنها معالم ذات طابع سياسي مثلما يذهب إلى ذلك العديد من المفكرين السّياسيين بالدرجة الأولى؟ علما بأن الأمر هنا يتعلّق بالبنى الثّقافية والأنساق الاجتماعية والحضارية للعالم الإسلامي برأي الأنثروبولوجيين. حيث يتم تحرير الوعي من جملة أفعاله المتخلّفة ومقاصده الضيّقة وممارساته البالية. وضرورة الانتقال بهذا الوعي إلى مستواه المنهجي السّليم،وجعله على المسلك القويم. من خلال جملة من الآليات التي تضمن تحققه في الواقع. ومنها آلية تحقّيق قيم العدالة في الأمة في أبعادها الاجتماعية والسّياسيّة والاقتصادية. ذلك أن الله سبحانه وتعالى يأمرنا في القرآن الكريم بضرورة تحقيق العدل والإحسان، وهو القائل في محكم تنزيله: ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٩٠﴾[النحل: ٩٠]، ما السبيل إلى انتهاج سياسة التحديث حتى نبلغ مرحلة الحداثة والتقدّم والحضارة، بحيث تتحرّر الأمة بفضلهما من كلّ أشكال التبعية والانبهار بالآخر؟ وكيف تتجاوز التخلّف والانحطاط والضعف الذي عرفته طيلة خمسة قرون أو يزيد؟ وهل عملية التحديث تمر حتمًا عبر عملية التغريب كما يرى صمويل هنتنجتون عندما يقول إنّ التحديث هو التغريب؟ وبالتالي فإنّ مَن أراد أن يُحدّث مجتمعه فليغرّب(١). بمعنى؛ أن يسلُك مسالك الغرب في فلسفته ومنطلقاته ومصادره وشكله ومحتواه، في أساليبه وتطوراته وتمظهراته ومنجزاته، بل حتى في أخطائه ونقائصه. أم ينبغي علينا الفصل بين المسلكين فصلاً

---

(١) سوزان حرفي (تحرير): عبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**، ط١، دار الفكر دمشق، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص ١٨٢.

رؤيويّا ومنهجيًا وتاريخيًا ومقصديًّا؟ بمعنى آخر؛ هل التحديث يعنى نمو الإنتاج، وزيادة في الاستهلاك، وضمان التسوّق، النزوع نحو الديمقراطية، وانتشار التعليم، والاتجاه نحو التفكير العلماني، وزيادة الحراك الاجتماعي، وتكييف شخصية الأفراد مع هذه الأوضاع كالذي حصل في أوربا وأمريكا(١).أم أنه يتوجب علينا أن نحدد معنى التحديث في منظومتنا الفكرية والثقافية بعيدًا عن المعاني التي ألحقت بالحداثة في الغرب؟

التحديث بمفهومه الإسلامي له معانٍ مخصوصة تختلف عن معانيها في الفكر الغرب. رغم زعم البعض بأنّ من ينحرف عن الحداثة الغربية فهو إنسان غير طبيعي وشاذ، إذا يستندون في هذا الزعم إلى أنّ التاريخ يتّبع مسارًا واحدًا لا يحيد عنه رغم ما يعيشه من تعدّدية وصراع، وأنّ هناك تزايدًا مستمرًا للبحث عن أساليب جديدة متحرّرة من البصمة أو الصناعة الأوروبيّة أو الأمريكيّة صار جليًا، يدفعنا إلى أن نجعل من مبدأ الدين أولاً، ومن الحرية ثانيًا، ومن العقلانية ثالثًا، ومن الحضارة رابعًا، مقولات مركزيّة في مشروع الحداثة العربية ونهضته. فكيف نؤسّس لمشروع حداثي عربي وإسلامي معاصر يكون موازيًا أو منافسًا للمشروع الحداثي الغربي بما يحمله من مناهج فكرية وخلفيات إيديولوجية ورؤى معرفية ومحدّدات واقعية وشروط تاريخية ونفسية واجتماعية؟ بمعنى آخر؛ شكّل مشروع الحداثة الغربية نتاجًا حضاريًا وإرثًا إنسانيًا يليق بالمجتمع الغربي وحضارته.كيف تتم عمليّة التّفاعل والتّواصل مع تأثيرات المدنيّة الغربيّة التي مسّت كل المجتمعات الحيّة في العالم والتي قلبت "حياة كل من تعرض له رأسًا على عقب وباطنًا لظهر، وتشكّل به كسلوك الأفراد من الرجال والأطفال والنساء، ونظرتهم إلى الحياة، ومشاعرهم، ومعتقداتهم، حتى نفذ إلى صميم أفئدتهم، ومسّ فيها أوتارًا لا يمكن أن تمسّها القوى الماديّة الخارجيّة المجرّدة"(٢).

---

(١) محمد محمود سيد أحمد: **أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة**، ط١، دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ١٤٣٤هـ، ص٢٥.

(٢) أدرين كوخ: **آراء فلسفية في أزمة العصر**، ترجمة: محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، نيويورك، ١٩٦٣م، ص٨٥.

ألا تعني الحداثة في معنى من المعاني التي أشرنا إليه سابقًا، تحوّلاً فكريًا وعقليًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا غربيًا في منشئه وإيديولوجيا في طابعه، بشريًا في جذوره، تقدميًا في مساره، ماديًا دنيويًا في غايته؟ رغم تأثّره أو استلهامه لما سبقه من حضارات وأمم شرقيّة، في أفكارها وأنساقها الثّقافيّة وقيمها الحضاريّة، وما أحدثه هذا التحوّل من تأثير في العالم غربًا وشرقًا وامتداده طيلة خمسة قرون من الزمن؟ ما مدى ارتباط حركة الحداثة بحركة التنوير الأوروبي بمحدّداته المعرفية والمنهجية والزمانية والمكانية التي أخرجت العقلانية والتجريبية كتيارين فلسفيين من نظرية المعرفة إلى نظرية القيم في المجتمع والسّياسة؟كيف امتد التحوّل الذي حدث في الغرب على اختلاف توجّهاته إلى التأثير البالغ والواضح على الفكر والواقع الإنسانيين؛ التأثير الذي يؤمن بالتجدّد والتقدّم ويرفض الجمود والتقليد وتقديس القديم والعمل على تفعيل آليات النقد والنقد المضاد(1).

إنّ الداعين لمشروع الحداثة في شكلها الغربي غفلوا أو تغافلوا عن أنّ الحداثة الغربية هي رؤية خاصة للإنسان والعالم ونظرية في التاريخ والمجتمع وفلسفة في الحياة، إنها نظرة "إلى العالم نتاج تلاق غير اعتيادي لجملة أحداث، وأفكار، وشخصيات، كانت على تنوّعها المتضارب، تجسيدًا لرؤية شديدة الإلزام عن الكون وعن مكان الكائن الإنساني فيه-رؤية جديدة جذريًا من حيث الطابع، وزاخرة بالمفارقات من حيث العواقب، تلك العوامل ذاتها كانت تعكس، بل وتُحدث بالغ العمق في الشخصية الغربية"(2). لأنّها تحصر أفق الإنسان داخل الأفق العلمي الذي ترسمه النماذج الغربية كما يسميّه طه عبد الرحمن، ونتيجته هي "... أنّ هذا الأفق لا يزداد إلا ضيقًا كلما ازداد المجتمع المسلم تطلّعًا، ذلك لأنّ مراقبة أهل الغرب لا تكون على قدر طموحه، إلاّ أنه يتّجه إلى الانسلاخ عن هويته والذوبان في هؤلاء ذوبانًا، ولا كلام لنا مع من اختار أن يتخّذ أهل الغرب أولياء يعلّمونه كيف يحيا، وأوصياء يُملُون عليه

(1) باسم علي خريسان: **ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، ط1، دار الفكر دمشق، ذو الحجة / ينايرّ2006م، ص15، 16.

(2) ريتشارد تارناس: **آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم**، ج1، ترجمة: فاضل جتكر، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، "كلمة"، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 1431هـ/ 2010م، ص267.

كيف يفكّر، بل أصفياء يلقّنونه كيف يكون مسلمًا"[1]. ووفق ما تؤكّده الدراسات والأبحاث النفسيّة فإنّ الشعوب لها روحها التي تميّزها عن غيرها، وأنّ تاريخ كل شعب أو أمة يتكّون من عناصر شتى، منها العارض ومنها الثابت، ومن بين العناصر الثابتة تلك النواميس الكلّية الثابتة التي تسير كل أمة بمقتضاها، كما يقول غوستاف لوبون[2] (١٨٤١- ١٩٣١) Gustave LEBON في كتابه "سرّ تطور الأمم": جاء فيه أنّ "أهم هذه النواميس وأعمّها وأثبتها هو المزاج العقلي، وما حياة الأمة، أعني نظاماتها ومعتقداتها وفنونها، إلاّ اللّحمة الظاهرة من نسيج روحها. ولا يتسنّى لأمّة أن تغيّر نظاماتها أومعتقداتها أو فنونها إلاّ إذا غيّرت روحها"[3].

فالحداثة كروح بالمعنى الذي قصده غوستاف لوبون، إنما هي حركة فكرية جديدة في التاريخ الأوروبي وشعوبه، تقوم أساسًا على محاولة إبدال المرجعية الفكريّة التي تحكم وتوجّه السلوك الإنساني في الفكر والحياة، من مرجعية دينية إلى مرجعية إنسانية متمركزة حول قدرات الإنسان العقلية والنفسيّة؛ أيّ من التمركز حول الله أو الوحي إلى التمركز حول الإنسان أو العقل. إنها تعني إبدال مرجع بمرجع آخر، أو أساس بأساس آخر، فالعقل الأوروبي الذي استطاع الإفلات من قبضة الكنيسة والإقطاع، وجد نفسه أمام حل واحد لا ثاني له في اعتقاده وذلك عندما أراد تغيير الواقع القائم في تلك الفترة، هذا الحل تمثّل في تغيير

---

(١) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط٢، المركو الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ٢٠٠٥م، ص١٩٥، ١٩٦.

(٢) غوستاف لوبون (٧ مايو ١٨٤١- ١٣ ديسمبر١٩٣١) كان طبيبًا ومؤرخًا فرنسيًا، هو أحد أشهر فلاسفة الغرب وأحد الذين امتدحوا الأمة العربية والحضارة الإسلامية. لم يسر على نهج معظم مؤرخي أوروبا، حيث اعتقد بوجود فضلٍ للحضارة الإسلامية على العالم الغربي.كتب في علم الآثار وعلم الأنثروبولوجيا، وعني بالحضارة الشرقية. من أشهر آثاره:

- حضارة العرب وحضارات الهند و"باريس ١٨٨٤"
- "الحضارة المصرية"
- "حضارة العرب في الأندلس".
- "سر تقدم الأمم" و"روح الاجتماع".

(٣) غوستاف لوبون: **سر تطور الأمم**، ترجمة: أحمد فتحي زغلول باشا، ط١، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص١٣، ١٤.

المرجعيّة التي تحكم الحياة من جهة، وتغيير نظرته جذريًا إلى ذاته من جهة ثانية، فكانت نظرته الحديثة إلى العالم "...شاهدًا على انبثاق كائن إنساني جديد الوعي الذاتي ومستقل-فضولي بشأن العالم، واثق بأحكامه الخاصة، متشكّك حول الأصول، (المعتقدات التقليديّة الثّابتة). متمرّد على السّلطة، مسؤول عن معتقداته وأفعاله الخاصة (...) فخُور بالإنسانيّة، مُدرك لتميّزه عن الطبيعة، واثق من قدراته الفنيّة بوصفه مبتكرًا ومبدعًا فرديًّا، متأكّد من قابليته الفكريّة لفهم الطبيعة والتحكّم فيها"(١).

وجد الإنسان الغربي نفسه أمام الكنيسة مؤسّسة وسلطة بما تمثّله من رؤية معرفية إلى العالم وما تحمله من منظومة قيميّة في السلوك، وما تؤمن به وتدعو إليه كفلسفة في الوجود، وهي في كل هذا تتكلّم باسم الدّين وبمنطقه، اقتنع بعدها الإنساني الغربي بقيم التغيير والتقدّم والتحرّر، ما جعل من الحداثة كمفهوم ومشروع ومحتوى ظاهرة غربية أوروبية، شكّلت نموذجًا حضاريًا ونمطًا فكريًا وجدت فيه أوربا الحديثة هويّتها ومطلبها، قبل أن تتحوّل إلى أو تنتقل إلى حداثة أمريكية كحداثة موازيّة ومتسارعة أو متطوّرة عنها، رغم ما بين التجربتين من اختلاف وفوارق، وما تمتازان به من نواظم معرفية ومنهجية وقواسم مشتركة في الفكر والحياة، لأنّ الحداثة الأمريكية برأي المؤرخين تفتقد إلى الأرضية الثّقيلة الصّلبة التي شكّلت رافعة وعتلّة الحداثة الأوروبية(٢).

٤ - النخب العربية وسؤال التقليد:

حاولت بعض النخب والمؤسّسات الثقافية والدوائر العلمية والسّياسية في العالم الإسلامي مقاربة الحداثة العربية والإسلامية من خلال استنساخ التجربة الأوروبية في التحديث والتقدّم وأسلوب التفكير والحياة، متجاهلة بذلك الخصوصيات الحضارية والمعادلات الاجتماعية والنفسية والتاريخية للإنسان العربي وواقعه، واختلاف المرجعيات الدينية والفكرية بين الرؤيتين المعرفيتين وتباين النسقين الحضاريين. فهناك تفاوت في العمر

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣٧.

(٢) محمد سبيلا: **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط٣، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٧م. ص ٤٥.

الحضاري والفكري للنسقين، وتمايز بين ذهنيات واهتمامات الأفراد والجماعات لكل نسق حضاري، بين حضارة مهيمنة وشاهدة حضاريًا على العالم وموجّهة له، رغم الاختلاف والتنوع داخل هذه الحداثة، وحضارة تريد أن تستأنف دورتها الحضارية من جديد، وأن تستعيد ريادتها وخيريتها وشهودها على العالم مثلما كانت في الماضي. لم تلتف هذه النخب الثقافيّة والسياسيّة إلى ذلك واستمرت في تجاهل طبيعة المنطلقات وخصوصية المناهج واختلاف الأهداف التي تروم كل حضارة بلوغها أو تحقيقها في الواقع. في هذا السياق يقول عبد الوهاب المسيري عن هذه الحقيقة ما يأتي: "من المفارقات التي تستحقّ التّسجيل أنّ دعاة التّغريب في عالمنا العربي لا يزالون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر وعلوم القرن التاسع عشر. ويكرّرون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر وظهر مدى قصورها، وتآكلت السّببيّة البسيطة التي تستند إليها علوم القرن التاسع عشر. وتخلّى كثير من المفكرين الغربيين عن تفاعلهم بخصوص حضارتهم التي لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، وفقدت كثيرًا من إحساسها بمكانتها الخاصّة في التاريخ ومركزيتها وعالميتها"(١).

بهذا المعنى يتحدّد معنى الحداثة وروحها، وأصلها التاريخي والفكري وسياقها الحضاري وشكلها الاجتماعي والسياسي وأسلوبها في الفكر والحياة الذي تبنته، والذي يثبت بأنها مذهب غربي في ميلاده وتكوينه، ظلّت قرونًا من الزمن خاضعة لمقولتي الزمان والمكان وملامح وبيئة الإنسان، وواقعة تحت تأثيرهم، حتى إنّها لم تستطع البتة التخلّص من إكراهاتهم وهي تهاجر إلى بيئات ثقافيّة بعيدًا عن موطن نشأتها، ما جعلها رهينة هذه العناصر (الزمان والمكان والإنسان)، وسجينة للرّؤية المعرفيّة التي ساهمت في تكوينها، ومسوّغات ظهورها في التاريخ والواقع، بقيت تحمل بصماتها على مدار تاريخها الطويل، وهذا ما يسمح لنا بالقول إنّ الحداثة الغربية ذات حمولة إيديولوجيّة ورؤية معرفيّة وهويّة اجتماعيّة ونسق من المعتقدات

---

(١) عبدالوهاب المسيري. التحيّز في النموذج الحضاري الغربي، **مجلة الإنسان**، شعبان ١٤١٦هـ/ جانفي ١٩٩٦م، س٣، عدد١٤، باريس ص ٥١.

والقيم والأفكار والفلسفات والمذاهب والمواقف، تَعلُق بذاكرتها مشوبات عقدية ذات أصول وثنيّة إغريقيّة وحضارية، ظلّت تحمل بعضًا من آثارها في عصورها المتأخرة، فلم تستطع التخلّص منها حتى بعد أن تحوّلت إلى مذهب فكري(١).

يمكن القول بأنّ الحداثة الغربية لها مشاكلها وأزماتها وأمراضها ونقاط ضعفها، مثلما لها نقاط قوتها، والتي لا يمكن بأية حال من الأحوال أن ننكر أهميتها وضرورتها للبشرية، كما لا يمكن نقلها كما هي إلى بيئات وظروف وشروط أخرى خارج سياقها التاريخي والحضاري، وعليه "يكون نقل هذا النمط من التحديث إلى أيّ مكان آخر وإعادة تكراره يخضع شروط فاعليته للفكرة الوهمية القائمة على افتراض أنّ نفس هذه المشاكل قائمة في كل مكان بنفس الترتيب، وأنه لا توجد أي نوعية أخرى من المشاكل غيرها"(٢).

والنتيجة هي أنّ كل نسق حضاري أو حداثي له مشاكله وأزماته الناجمة عن حركيته وصيرورته في التاريخ والواقع، والمشاكل المنبثقة بصورة طبيعية وبشكل مباشر من طبيعة تفكير أفراده ونهجهم في الحياة. وهذه المنهجية بنظر المسيري تعد ثغرةً من ثغرات الخطاب العلماني العربي والتي يسمّيها بثغرة "التلقّي" التي لم تنتبه إلى دلالتين للعلمانية وهما دلالة الزمان أو الآن، ودلالة المكان أو العالم بمعناه الدنيوي؛ بمعنى أنّ "الخطاب العلماني العربي تلقّى المنظومة العلمانية الغربية دون أن ينظر أو يتأمل فيها، ودون أن يتعامل معها بحس نقدي، ودون أن يبحث في نوعية العلاقة التي تربطنا بها (...) حالة الاستقطاب تولّد توترات جديدة تحول دون حدوث التنمية وتحقيق التراكم اللاّزم لبناء بنية ماديّة تحتية. فكثير من الإخوة العلمانيين لم ينظروا في كل هذه الأمور واعتقدوا أنه آن الآوان أن يُعملوا نظرهم ويراجعوا أفكارهم بعد أن يتأمّلوا فيما يحدث لنا"(٣).

---

(١) حميد سمير: **خطاب الحداثة قراءة نقدية،** الإصدار ١٥، ط١، ربيع الأوّل ١٤٣٠هـ/ مارس ٢٠٠٩م، ص١٣.

(٢) نصر محمد عارف: **التنمية من منظور متجدد، التحيز- العولمة- ما بعد الحداثة،** الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١٠٧.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة،** ص١٤١.

فالمسالك التي انتهجها الغرب في التحديث بنيت أصلاً على أسس فلسفيّة وعقديّة وقواعد مذهبيّة طبعت فكرهم وحياتهم وعمرانهم بطابع خاص، وهي في معظمها تعارض الحقيقة الشرعيّة الإسلاميّة بلغة طه عبد الرحمن، وكل من يتبّع هذه المسالك الغربية في التحديث من غير تام التبصّر بسياقاتها العقديّة، وخلفيّاتها المذهبيّة والفكريّة، وألاّ يكون على كامل التبيّن لآثارها ومآلاتها القريبة والبعيدة، لابد من أن يقع في الإضرار بعقيدته الدينيّة وبعمله الشرعي(١).

ولعلّ مصدر القلق الفكري في مطارحات العقل العربي لسؤال الحداثة ينبع من قلق سؤالها الذي طُرح في الفكر الغربي في حد ذاته، وهو القلق الذي يدرك بعمق التناقضات الكبرى والاختلافات العميقة في حركة المجتمع والتاريخ الغربيين من جهة، بمعنى؛ أنّ الحداثة الغربية المراد اتباعها "هي أكثر من حداثة، فهناك حداثة اليمين، وحداثة اليسار الاشتراكي، وهناك حداثة يسار وسط فرنسا تختلف عن حداثة الاتحاد السوفياتي البائد، وهناك الحداثة الأنجلو-الأمريكية، وهكذا تتناسل الحداثات وتتكاثر إلى درجة أنّ المرء ليحار ويصيبه الدوار عن أيّ حداثة يأخذ ويقتبس، فما النموذج الأَولى بالاتباع؟"(٢) وفي وعيه العميق بضروب التنافر الظاهر والخفي لما يسمّى بفوضى الحداثة الأوروبية، بالرغم مما يثيره هذا الكلام من اشمئزاز بالنسبة لدعاة الحداثة الغربية، وبالتالي إلى أين حد يمكن للعقل العربي أن يصل في مساره التحديثي عندما يتابع ويدرك هذه التناقضات الحاصلة في الغرب؟ ألا يحق له الاتجاه صوب المستقبل ومساءلة الحاضر مساءلات نقدية وتفكيكية من أجل بلوغ مراحل التركيب والإبداع من الذات الحضارية، محاولاً تجاوز تعدّد الأصوات والمشكلات التي سمعها العقل العربي في شتى عواصم العالم الغربي؟ فيستفيد من التجربة التاريخية للأمة من جهة، وكذا الاستفادة من التجربة الحداثية الغربية من جهة ثانية، بغية الخروج بتركيبة خلاّقة

(١) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ١٩٦.

(٢) حميد سمير: **خطاب الحداثة: قراءة نقدية**، ص ٥٣.

مبدعة كما يسمّيها إسماعيل الفاروقي[1]، حين يتحدّث عن ضرورة تجويد العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة بجانب العلوم الإسلامية، واعتبار أنّ هذا التجويد يمثل نقطة البداية نحو المعرفة الإسلامية المتكاملة[2].

التركيبة الخلاقة تركّز على الإبداع والتجديد والابتكار، وتلتزم بشروط الفهم الصحيح، والإحاطة الشاملة والدقيقة بالتراثين الإسلامي والغربي، تكشف عن المعتقدات الأساسية التي تقف خلفها وأنماط التفكير التي عبّرت عنهما. متجاوزة بذلك الرّؤية الغربيّة التي تفتقد في رأي الفاروقي إلى التركيب مع اقتدارها الكبير على عملية التحليل، بحيث يكون العقل المسلم مطالبًا بتجاوز مواطن القصور المعرفي والمنهجي الحاصل في المنظومة المعرفية الغربية المعاصرة، الذي امتد بشكل كبير إلى الفكر العربي والإسلامي، والانتقال به من منهج التحليل إلى منهج التركيب الخلاّق بين المعرفة الإنسانية وتراثها ومعارف الوحي، وذلك وفق تصوّر كلّي تكاملي لشتى حقول المعرفة وميادينها، شريطة أن يكون مدخله المنهجي من حقل العلوم الإنسانية التي لم تعد برأيه قادرة على تحقيق النهوض والحداثة، وبالتالي عليها بتطوير وتجويد ذاتها في العالم العربي والإسلامي، بمعنى، ضرورة تجويد العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة بجانب العلوم الإسلامية، واعتبار هذا التجويد بمثابة نقطة البداية نحو المعرفة المتكاملة-غير أنّ الفاروقي لم يستخدم مفهوم التكامل في التعبير عن هذه العملية، بل استخدم تعبير التركيبة الخلاقة Synthesis Creative"[3] التي تنبع من فعل النقد والتمييز والتميّز عن كل نسق معرفي وحضاري، بعيدًا عن كل إسقاط يقدّس النموذج الغربي معرفيًا وحضاريًا.

---

(١) **إسماعيل راجي الفاروقي** (١٩٢١ - ١٩٨٦م) هو باحث ومفكر فلسطيني تخصص في الأديان المقارنة، من أوائل من نظروا لمشروع إسلامية المعرفة، وقد انتخب أول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقد استشهد برفقة زوجته لمياء الفاروقي ليلة ١٨ رمضان ١٤٠٦هـ الموافق ٢٧ مايو عام ١٩٨٦م بالولايات المتحدة الأمريكية.

(٢) انظر: عبد العزيز بوالشعير: **النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي**، ط١، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ٢٠١٤م.

(٣) أحمد محمد إبراهيم: "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س١١، عدد ٤٢، ٤٣ (خريف ٢٠٠٥م، شتاء ٢٠٠٦)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص٤٢.

٥ - الفكر العربي وسؤال التحديث

كيف للعالم الإسلامي الذي يروم التّحديث والتقدّم والبناء والشهود، استعادة لحظة الكوجيتو الغربي المتمركز حول منطق الأنا ومستتبعاتها في المعرفة والتقنية. كيف للعقل العربي تسويغ طريقة تعقّل العقل الغربي للعالم وكيفية إدراكه للأشياء وممارستها على واقع يتجاوزه في الزمن والبنية والمحتوى؟ كيف يسوّغ لنفسه تمثّل أخطاء النسق المعرفي الحضاري الغربي وتطهيره مما عرفه من نقائص وموروثات فلسفية ودينية وعلمية؟ نسق يتمايز عنه في الأصول والبدايات والمسارات والأهداف والمآلات؟ كيف يكون اللوغوس الغربي ذي المحدّدات الفلسفيّة والاشتراطات الوجودية والمضامين المعرفية والأنماط السلوكية والأنساق القيمية أن يكون نموذجًا شموليًّا وكاملاً يرسم تحديدات الفكر والسلوك والحياة في جميع مناحيها وعلى جميع البشر؟هل يصلح هذا اللوغوس الذي انبثق في لحظة تاريخية ما عبّرت عن ميلاد مجتمع وحضارة غربيين بخلفية فلسفية ورؤية دينية وأشكال وصيغ فنية ونظريات علمية، وتطبيقات تقنية، لها نظريتها في الثقافة،-كما يقول مالك بن نبي- أن يرتقي إلى مستوى النموذج الحضاري العام أو المكتمل؟[١].

هل الحداثة التي انبثقت في شروط نهضتها وتأمّلت وتألّمت لحظة ميلادها وشقّت دروبها وسلكت وجهتها في العالم، ترسم معالمها وتفتق أفكارها، وتبني مناهجها وأساليبها، وتنضّج علومها ومنطق اشتغالها، وتخدم إنسانها، وتضبط آفاقها، وتبني فردها وحضارتها وعالمها الجديد- أن تكون نموذجًا عامًا للعالَم أجمع من دون أن يُوقِع المسلمين أو غيرهم من غير الغربيين-الذين يختلفون عن الغربيين على نحو مختلف-[٢] في متاهات فكرية، واختلالات منهجية، وضلالات في الرؤية والمنهج، واضطرابات سلوكية وقيمية وانحرافات في الوجهة والمقصد؟ ذلك أنّ عملية التحديث التي عرفها المجتمع الغربي تحدّت في أصلها الثقافات

---

(١) مالك بن نبي: **مشكلة الثقافة**، دار الفكر الجزائر. انظر أيضًا: مالك بن نبي: **شروط النهضة**، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، ط٤، دار الفكر الجزائر، دار الفكر دمشق، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٢) ريتشارد إي، نيسبت: **جغرافية الفكر "كيف يفكّر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف ولماذا"؟** ترجمة، شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٣١٢، فبراير ٢٠٠٥م. ص٦٠.

التقليدية التي أصبحت غير قادرة على مواءمة التحوّل الجارف الذي جرفها، تحطّمت من خلاله أشكال التماسك الاجتماعي والاستقرار السياسي الذي كانت تعرفه بلدان العالم الغربي؟ كيف يمكن للمجتمعات العربية الإسلامية الوثوق حقًا بإمكانات العقل الأحادي البعد في أن يكون أساسًا للنهوض الحضاري في واقع غير الواقع الذي نشأ فيه؟ أو بمعنى آخر؛ هل يمكن لهذا اللوغوس بأن يهاجر إلى فضاء غير الفضاء الذي ظهر فيه دون أن يفقد روحه؟ هل تمثّل الحداثة كمقولة فلسفية ومحتوى معرفيًا وتاريخيًا وحقبة زمنية غربية بحت لا يمكن تكرارها أو استنساخها أم هي قيمة ثقافية صالحة في كل زمان ومكان لا تتقادم مع الزمن تنطلق من جملة من القيم؛ قيم كونية المفاهيم والأفكار والمناهج؟[1] هل يعد النموذج المجتمعي الحداثي الأوروبي هو النسق القياسي للبشرية جميعها، بحيث تقاس به باقي النماذج البشرية، يجعلها تتراوح تقدمًا وتأخرًا طبقًا لمدى قربها أو بعدها عن النموذج الحداثي الأوروبي؟[2] ما حدود استنساخ الحداثة الغربية في الفضاء الإسلامي المعاصر؟وما معيقات هذا الاستنساخ؛ على المستوى النظري في أبعاده الوجودية والمعرفية والقيمية، وعلى المستوى العملي في أبعاده السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والنّفسيّة والثّقافيّة والأخلاقيّة والجمالية؟ وما آفاق بناء نماذج حداثية ممكنة ومبدعة؟

٦ - الفكر العربي المعاصر وسؤال الإصلاح والتجديد:

تسعى المجتمعات العربية المعاصرة منذ أكثر من قرنين من الزمن إلى التأسيس لمسار جديد للتحديث وبناء نموذج مغاير للحداثة من خلال إجراء عملية تحديث شاملة تسعى من خلاله إلى الإصلاح والتغيير، إصلاح الفكر والواقع في شتى صنوفه الفكرية والاجتماعية والسياسيّة والاقتصادية والتربوية، رغم ما يعتري مقولة الإصلاح من غموض في المعنى وغبش في المقصد من الناحية الإيتيمولوجية لدى كثير من المفكرين والباحثين؛ ذلك أنّ هذا

(١) عبد النور ابن داود: **المدخل الفلسفي للحداثة "تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي"**، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص١٥.

(٢) نصر محمد عارف: **التنمية من منظور متجدّد: التحيز- العولمة- ما بعد الحداثة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٤٠.

المصطلح يرتبط في الثقافة والمرجعية الإسلامية بالصلاح والتوبة ودرء الإفساد، في حين تحيل مفردة الإصلاح في المعنى اللاتيني بمعاني إعادة الصياغة أو إعطاء صورة أخرى للشيء كما يذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري في كتابه "في نقد الحاجة إلى الإصلاح"(١). ولهذا تمت الدعوة إلى مساءلة مقولة الإصلاح بحد ذاتها، وهي المقولة التي تحتاج إلى مراجعات فلسفية ومنهجيّة تحرّرها من الهيمنة الإيديولوجية التي تتحكّم فيها الرّؤية المعرفيّة الغربيّة الماديّة والمنهج الوضعي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ينبغي مساءلة التجربة الإصلاحية في التاريخ الإسلامي، سياسيًّا وفكريًّا وإيديولوجيًّا كما يذهب إلى ذلك هشام شرابي(٢).

التحديث والإصلاح إذا، يمكن أن ينظر إليه بأنه عمل في الواقع، لكن المتأمّل في واقع المجتمعات الحديثة يلحظ شكلاً من أشكال الإخفاق في المشروع الحداثي؛ بمعنى أنه لم يتحقّق في الواقع بالصورة المثلى التي أرادها له أصحابها. إذا سلّمنا بهذا، هل يمكن للمجتمعات العربية الحديث عن إمكانية بناء حداثة مماثلة للنموذج الغربي وفق المعاني والدلالات التي أشرنا إليها في البداية؟ واتباعًا للسّياقات والمسارات التي سارت عليها؟ واستنادًا إلى المفهوم الغربي للحداثة باعتبارها بنية وتكوينًا ومسارًا ومآلاً-وهو المفهوم الذي يعتقد أصحابه أنه من المستحيل أن نطلق كلمة "حديث" على مجتمع يسعى لأنّ ينتظم ويعمل طبقًا لوحي إلهي أو تفكير غيبي ميتافيزيقي أو يعيش وفقًا لفكرة دينية كما يقول مالك بن نبي؟(٣) هل يمكن لهذا المجتمع؛ الإسلامي عقيدة وفكرًا وسلوكًا وواقعًا وتطلعًا للشهود الحضاري أن يعيد استنساخ التجربة الغربية كما هي بما تحمله من رؤى معرفية وما تستبطنه من حمولات إيديولوجية وما تعرفه من ممارسات سلوكية وعلاقات إنسانية قائمة على السيطرة على الطبيعة والهيمنة على البشر؟ هل يمكن للمجتمع الإسلامي أن يتّخذ من العقلانية الأداتية التي قام عليها مشروع

---

(١) يوسف بن عدي: **أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر**، ط١، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر،دار الأمان الرباط، ٢٠١٠م. ص٨٧. راجع أيضًا: محمد عابد الجابري: **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٤.

(٣) انظر: مالك بن نبي: **مشكلة الثقافة**، دار الفكر الجزائر.

الحداثة أساسًا لتنظيم شؤونه السياسيّة وتدبير أموره الاقتصاديّة وإدارة حياته الاجتماعيّة وتدبّر أو تعقّل رؤيته الدينيّة وتذوق عوالمه الفنيّة؟ واستبعاد كل نشاط بشري خارجي أو متعالي واستبعاد كل رؤية كليّة غائيّة، والانخراط في العقلنة والعلمنة كمحدّدين فلسفيين لمنهج الحياة ونمطها، واللذين تبرزان قطيعة معرفية ومنهجية صارمة وضرورية مع كل شكل من أشكال الغائيّة الدينيّة. خاصة إذا علمنا بأنّ مشروع الحداثة الذي مر بمراحل في تشكّله وانتشاره جعل الغرب يدعو إلى نقد الأفكار المسبقة التي تفسد استعمال العقل بحسب فولتير، وبالإيمان بالإنسان الطبيعي وحده، والسّعي كذلك إلى حلّ الأديان التي ما فوق الطبيعة والأساطير، ليرتكز على العقل وعلى الإنسان نفسه فقط.

٧ - الحداثة العربية وسؤال المرجعية:

ما مرجعية الحداثة العربية التي يمكن أن تستند إليها؟ في ظل هيمنة إنسانويّة الأنوار على "محكمة العقل" كمرجع، وإلى العقلانية الناقدة التي تنشر دمغتها على الظواهر، الإنسانوية التي تعمي نهج بشر يتصرّفون في كل شيء بالعقل، الذي يخفي وراءه نموذجًا ماديًا "يساوي بين الإنسان والطبيعة، ومن ثم يساوي بين العقل الإنساني والطبيعة المادية، ويجعل هذا العقل يذعن للطبيعة في نهاية الأمر إلى أن تصبح مهمّته الوحيدة أن يرصد الطبيعة ويعرف مسارها وقوانينها ليطبقها على الإنسان (...) وأصبح العقل يلهث وراء التجريب المنفصل عن القيمة الإنسانية والأخلاقية، يتلقف نتائجه دون تساؤل عن المعنى والغاية"(١). كيف يقرأ العقل العربي مسألة المرجعية بين الوحي والعقل؟ بمعنى، هل المرجعية هي التي تحدّد موقع الإنسان في الكون، وعلاقته به، ما وظيفته الوجودية؟ وما رسالته في الحياة؟ ما موقع العقل في منظومة المعرفة الإسلامية؟ ما مفهوم العقل والعقلانية؟ وما النهج الأخلاقي الذي ينتهجه في الحياة؟

لقد صار العقل أداتيًا منفصلاً عن القيمة، العقل الأداتي الصارم في كل مجالات الحياة العلمية والتقنية والإدارية والتسييرية بهدف السيطرة بالقوة، ولهذا ارتبطت العقلانية بالسيطرة

(١) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**، (حوارات)، تحرير: سوزان حرفي، ط١، دار الفكر دمشق، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ص٣٠.

في أشكالها المختلفة السّياسيّة والكونيّة والتقنيّة، مما دفع بعض النقاد إلى الربط بين الحداثة وإرادة التحرّر بإرادة الهيمنة الحضارية على للعقل الإسلامي أن يحلّ هذه المفارقات الكبرى الآتية:

- مفارقة التطلّع نحو المستقبل والانقطاع عن الماضي بكل معانيه الدينية والتراثية والحضارية.
- مفارقة التطلّع إلى الحرية وممارسة الهيمنة الحضارية على جميع المستويات. ذلك أنّ العقلانية الأداتيّة نجم عنها كل صيغ السيطرة، بغياب المعنى، وانتفاء المقاصد الغائية الكبرى التي امتازت بها الفلسفات التقليدية."فنتيجة اكتساح ثقافة الحداثة لكل القطاعات الاجتماعية، وعقلنتها لكل مستويات الوجود الاجتماعي هي خسوف المعاني الكبرى، أو بتعبير ماكس فيبر افتقاد العالم لسحره، وهو المعنى الذي يطلق عليه هيدجر مصطلح العدميّة، التي تعني عنده افتقاد القيم العليا لقيمتها، وغياب الأهداف الكبرى، وانعدام الجواب عن السؤال البسيط لماذا. وهو ما يلخّصه "طه عبد الرحمن" بقوله: "أنّ التطبيق الحداثي الغربي استهل طوره بأن تغيّا الانفصال المطلق عن المؤسَّسة الدينية، متمثّلة في الكنيسة المتسلّطة والعقيدة المترسّخة، كما اعتمد مبادئ انفصالية مخصوصة تسطّر له معالم الطريق الذي يوصله إلى هذه الغاية، وهي: "مبدأ التوجّه إلى الإنسان" و"مبدأ التوسّل بالعقل" و"مبدأ التعلّق بالدنيا""(1).

ظهر تيار مابعد الحداثة ليكتشف الحداثة بشكل مختلف وينظر إليها بزاوية نظر مغايرة، اكتشف فيها إمكانات وتأويلات جديدة مكّنت الإنسان المعاصر"من التعرّف عليها ليس فقط في ضوء مشروعها التاريخي الغربي، وإنما في آثارها وحقولها المختلفة، مما جعل الحداثة وإرثها التاريخي تبدو متآكلة وبالية، (فالحداثة أصبحت لاغية في هذه الأزمنة الكريهة، إنها شيء

---

(1) انظر: طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- المغرب.

تجاوزه الزمن، لقد كفّت الحداثة عن أن تكون حديثة)"[1]. لأنّها حركة تفكيكية تنبع من داخل المجتمع ذاته، تعمل على تفكيك البُنى والأنساق السائدة في مجتمع معين، ومن ثم تحاول إبدالها بأنساق وبُنى مغايرة لما كان سائدًا في السابق، ولهذا اعتبرت حركة تفكيكية تستمد معناها وقوى دفعها من رفض أو نفي ما حدث قبلاً. ما يوحي بضرورة الانفصال عن كل قديم وحتمية الانخراط في الحاضر بتركيباته وتنويعاته وتطلّعاته.

الحداثة نمط حضاري متميّز يناقض النمط التقليدي، وهي تتميّز في كل الميادين: دولة حديثة، موسيقى ورسم حديثين، عادات وأفكار حديثة، وهي متحرّكة في صيغتها ومضامينها، في الزمان والمكان وليست ثابتة على حد تعبير "بودريارد". هذه الصيغ وغيرها لا أعتقد أنها تنسجم وتتوافق مع النموذج الحضاري سواء القديم الذي تشكّل في التجربة التاريخية الإسلامية ولا مع ما يتطلّع إليه العقل والوجدان الإسلامي، خصوصًا بعد الآلام التي عاشها العقل الغربي كما سمّاها ريتشارد تارناس[2] عندما حاول تتبع واستقراء الأفكار التي قامت عليها نظرة الإنسان الغربي إلى العالم. التناقضات والمفارقات التي عرفها العقل الغربي بدء من الإغريق مرورًا بالتحوّلات الكبرى في حقبة القرون الوسطى وصولاً إلى ميلاد النزعة الإنسانية الجديدة وانتهاء إلى تحوّل الحقبة الحديثة التي عبّرت عن تغيّر صورة الإنسان من كوبرنيك إلى فرويد، خلص فيه إلى الكشف عن أزمة العلم الحديث والوقوف على أفكار وأشواق دعاة الرومانتيكية الجديدة. وقد أفضى به العرض التاريخي والتحليلي للعقل الغربي إلى النّظرة العالمية المنشطرة، وكذا أشكال الوجوديّة والعدميّة التي دفعت الإنسان المعاصر إلى القول بعقل وفلسفة ما بعد الحداثة، استنادًا إلى مآزق العقل الحداثي في نظرته العلميّة والفلسفيّة والدينيّة إلى العالم.

---

(١) رضوان جودت زيادة: **صدى الحداثة "ما بعد الحداثة في زمنها القادم"**، ط١، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- المغرب، ٢٠٠٣، ص ٣٧.

(٢) ريتشارد تارناس: **آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم**، ج١، ترجمة: فاضل جتكر، ط١، العبيكان مملكة العربية السعودية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م..

أمام كل هذا التحليلات يقف العقل الإسلامي أم خيارين اثنين: إمّا الانخراط في المشروع الحداثي الغربي بما يحمله من مضامين وبكل ما يعرفه من آلام ومآسٍ ومآزق على الأقل في مستويات معينة، ولا أظن أنّ عاقلا يقبل بهذا الخيار، أو أن يشق دروباً جديدة للفكر تنهل من مرجعية الوحي في منطلقها، وتستلهم منه قوتها وزادها، وتحدّد على ضوئه وجهتها، وتتغذّى من حضارته، ثم تتغذّى من التراث الإنساني المتنوّع وفق رؤية نقدية احترازية تقيه من الوقوع في مخالب الحداثة الغربية في صورها المأزّومة.

ثمة أسئلة تطرح في العالم الإسلامي أمام كل من يريد أن ينخرط في مشروع الحداثة كرؤية فلسفية للعالم والإنسان والحياة؛ خاصة إذا كان الإنسان يملك رؤية فلسفية مغايرة لمنظومة المعرفة الغربية المؤسّسة للحداثة. كيف يمكن استنساخ الحداثة الغربية المبنية على أصول وأسس تمتد إلى الميراث الإغريقي والروماني في العديد من مساراتها والتي أدت –بناء على البدايات الأولى- إلى نتائج اختلف حولها المحللّون، ولا يمكن تصحيحها إلاّ بالعودة إلى بدايات صحيحة في واقع له مرجعيّة دينيّة توحيديّة ورسالة عالميّة وتجربة تاريخيّة ومعادلات اجتماعيّة ونفسيّة وذهنيّة؟ ما هو مفهوم العقل الإسلامي لموضوع الحداثة؟وما المرجعية المستندة المؤسسّة لمشروع الحداثة الإسلامية؟ خاصة إذا علمنا بأنّ الحداثة كفلسفة عقلانيّة ماديّة جعلت من المادة المتغيّرة وقوانينها هي المرجع الوحيد والرّكيزة الأساسيّة لأيّ رؤية للواقع؟ فما نمط الحياة الذي يجب اختياره والعيش وفقه؟ ونحن نعلم بأنّ الحداثة نفسها ليست واحدة، بل هي حداثات شتى، تختلف باختلاف مناحي الفكر، وتتعدّد بتعدّد العلوم والحقول المعرفية، وهكذا نستطيع أن نتحدّث عن حداثة صناعية وتقنية، وعن حداثة فكرية وأدبية ونقدية وغيرها من الحداثات. وإذا كان بإمكاننا أن نتحدّث عن براءة الحداثة التقنية، فليس من السهل الحديث عنها في المجالات والحقول الفكرية والإنسانية والحضارية، نظرًا لما يعلُق بالأدوات والمناهج الفكرية المستعارة من مشوبات عقدية تتعارض وفكر الهويات الأخرى وتتناقض معها.

٨ - الحداثة العربية وأزمة منظومة القيم:

يطرح في الغالب سؤال جوهري حول منظومة القيم التي يتبناها المجتمع غير الغربي، خاصة إذا علمنا أنّ الحداثة الأوربية طرحت منظومة القيم بعيدًا عن الدين؟ وتغير القيم التي يقال عنها أن ساهمت ببناء نهضتها الحضارية عن معاني القيم خلال تاريخها.فقد يكون الدين في السّابق هو مصدر المنظومة الأخلاقيّة والجماليّة. وبدأ العقل الغربي الحديث التمييّز بين ميدان العقل وميدان الدين، وحتى بين ميدان العقل وميدان الفن، أو بين ميدان العلم وميدان الدين..وغيرهما. وأخذ يتضاءل ما يمكن إثباته بالعقل من موضوعات الدين بصورة تدريجية، في سلسلة من التطورات الفكرية التي مهّدت السبيل إلى الفصل بين الفكر والوجود، كما حدث مع كثير من الفلاسفة .

ترفض الحداثة الغربية أي منظومة قيميّة يكون مصدرها مرجعًا خارجًا أو متعاليًا عنها. وتعمل على تأسيس مرجعية تجعل مما هو كائن مصدرًا لما ينبغي أن يكون. كما تذهب عقلانيتها إلى أنّ عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شيء، أو على الأقل معظم الأشياء والظواهر، ويعمّق من فهمه للواقع ولذاته. والمشكلة في جوهرها "لا تكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه، وإنّما في نوع العقل الذي يُستخدم (عقل مادي أداتي أم عقل قادر على تجاوز المادة) وفي الإطار الكلّي الذي يتحرّك فيه هذا العقل والمرجعية النهائية التي تصدر عنه"(١). فأي دور يمكن أن تلعبه الحداثة الغربية في تطورنا وحداثتنا؟ بعد التطور المثير للقلق الذي صارت تعيشه البشرية اليوم؟

إنّ النقد الذي يوجّه للحداثة لا ينبغي أن يدفعنا إلى تمجيد ذواتنا وتعظيم تاريخنا، فليس الهدف من هذا النقد هو تمجيد التراث أو الإقرار بصلاحيته المطلقة وبسلامة واقعنا القائم، بل نريد القول بأنّ الأخذ بالنموذج الحداثي الغربي لن يفيدنا كثيرًا في عملية النهوض والبناء بقدر ما يكون عائقًا كبيرًا لنا، لأنّ هذا النموذج فيه تحيّزات للماديّة والعلمانيّة والمركزيّة الغربيّة

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، ط١، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م. ص٤.

وفلسفتها في الحياة، نموذج يفصل الحداثة عن القيمة، ويرهن استمرارها بقيمة القوّة لا بقوّة القيمة(١). النموذج الذي جعل الإنسان عاجزًا على الاختيار بين بدائل، وهذا العجز هو "الأمر المميت للحضارة،-وعدم القدرة على الاختيار- تتضّح بجلاء في عدم قدرتنا على إيقاف إنتاج وسائل التدمير الشامل، والإيقاع الرهيب الذي يعزفه الجزء المتحضّر من البشرية فقط، وهو يدمّر ظروف الحياة الطبيعية في بيئته. إنه صراع بين المبادئ العضوية والميكانيكية، بين المبادئ الطبيعية والصناعية في الحياة البشرية"(٢). هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يعنى هذا النقد "استبطانًا لنزعة الثأر الحضاري، وردة الفعل التي لا تكون في مستوى الفعل ذاته (...) بل هي إعادة إبداع لمنقول فلسفي بالوقوف على أسبابه، وإعادة إنتاجه، وكلتا الحالين يدل على نهوض الهمّة إلى الإبداع، أي التأسيس لحداثة ذات توجّه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجّه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي"(٣).

٩ - الحداثة العربية وأزمة منظومة المعرفة:

يطرح العقل الإسلامي العديد الأسئلة حول التحديث وأشكاله ومصادره وأهدافه وهو يحمل في وعيه نموذجًا حضاريًا معينًا، يستحضر فيه الحداثة الغربية بكل مفاهيمها ومصادرها ومقاصدها، لا يفرز فيها بين حالات التذبذب والارتباك التي عانت منها، الوعي الذي "...فتح الباب على مصراعيه أمام أقصى تجليات العنف الذي تكبدته الشعوب الأوروبية مرتين خلال القرن العشرين"(٤). يجعلنا نسأل: كيف يجرؤ العقل الإسلامي أن يدخل مرحلة التحديث في إطار نموذج معرفي وحضاري غربي؛ معتل في بنيته ومشوّش في

(١) عبد الوهاب المسيري: **الثقافة والمنهج** (حوارات)، تحرير: سوزان حرفي، ط١، دار الفكر دمشق، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩، ص٢٩٧.

(٢) علي عزت بيجوفيتش: **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: الشيخ علي عبد التواب، ط١، دار الفلاح الفيوم، مصر، ص٦٨.

(٣) عبد الرزاق بلعقروز: **تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص٤٠.

(٤) جورج قرم: **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ترجمة: رلى ذبيان، ط١، دار الفارابي-بيروت-لبنان، ٢٠١١م، ص١٩.

شكله، عنيف في ممارساته، ظالم في علاقاته وأقواله، متذبذب في تاريخه ومساره، مغاير لنا في ماهيته ومقصده، مختلف عن ذاتنا الحضارية في عناصره ومكوّناته ورؤيته؟ ثم إنّ هذا النموذج خضع لانتقادات معرفيّة، سياسيّة، اجتماعية وقيمية، كشفت ضعفه، وأبانت عن قصور فيه. فما موقع هذا الانتقادات من العقل الإسلامي؟ كيف يقرؤها ويحلّلها؟ وبالأحرى كيف يستفيد منها؟ وما حدود الاستفادة منه وما مستوياتها؟ ما نماذجه المعرفية والمنهجية التي يقرأ بها الحداثة؟ ماذا يمكن أن يستفيد من هذا النقد الداخلي للحداثة؟ كيف يمكن أن يتجنّب أخطاء الحداثة الغربية وأخطارها؟ ما حدود الاتصال والانفصال بين التجربة الحداثية الغربية والتجرية الحداثية التاريخية الإسلامية؟ ألم يطلّع الفكر الإسلامي على الدراسات والأبحاث التي تحذّر من مآلات الحداثة في صيغها النمطية والمبتذلة(1)، حتى أنّ إدغار موران(2) ألف كتابًا عنونه بـــ: هل نسير إلى الهاوية؟: يقول فيه: "ونحن نرى فكرة التنمية، حتى التي يقال لها (مستدامة) تجعل الحضارة مأزومة النموذج المحتذى، وهي نفسها حضارة ينبغي إصلاحها. فهي تعيق العالم أن يهتدي إلى أشكال من التحوّل غير تلك المستنسخة من النماذج الغربية (...) كما وأنها تقود المجتمعات إلى سبل تؤدي بها إلى الكارثة، والحال أنه ينبغي تغيير السبيل والشروع في بداية جديدة"(3).

---

(1) انظر: جياني فاتيمو: **نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة(١٩٨٧)**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، ١٩٩٨م.

(2) إدغار موران (Edgar Morin) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي معاصر. ولد في باريس في ٨ يوليو ١٩٢١. من أهم مؤلفاته:

- ثقافة أوروبا وبربريتها.
- إلى أين يسير العالم.
- هل نسير إلى الهاوية.
- الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب.
- المنهج إنسانية البشرية، الهوية البشرية.

(3) حميد سمير: **خطاب الحداثة قراءة نقدية**، ص ٣٥.

في ظل العولمة والنظام العالمي الجديد لم يعد بمقدور أي ثقافة أو فرد أو جماعة أن تنأى بنفسها بعيدًا عما يجري في العالم حتى لو استطاعت إلى ذلك سبيلاً. فقد أصبحت المناهج الفكرية والتيارات النقدية والمدارس الفلسفية في ظل هذا النظام تستورد هي الأخرى وتجلب إلى العالم الإسلامي بالجملة والتقسيط كما تجلب السّلع والبضائع. ونحن نعلم يقينًا أنّ هذه المناهج والمدارس والتيارات لم تعد مقبولة في البيئة التي نشأت فيها، بل "لم تعد الثقافة الغربية نفسها تقبل به كما هو شأن المناهج البنيوية وما بعد البنيوية، تلك التي تدعو إلى اللامعنى وإقصاء المقاصد"(١).

ومما يدعو إلى الغرابة هو أنّ هذه المناهج والمدارس ما زالت تستقبل بحفاوة كبيرة في العالم الإسلامي، لأنّ وعينا كما يقول المسيري فيه ثغرات سمحت بمرور مثل هذه الأفكار أو المناهج، ويتلقّاها المثقّفون بإعجاب شديد، في الوقت الذي وصلت فيه الحداثة الغربية ذاتها إلى مراجعة نفسها، وتقف مواطن الخلل وعلى الأماكن الفارغة من أجل ملئها، وتدارك النقص والأخطاء التي أوصلت العقل الغربي إلى الحائط المسدود. ألم ترتفع أصوات من داخل الحضارة الغربية تدعو إلى تصفية النموذج الغربي من سيادة العقل والعلم الذي تحكمه قوانين المادة والتجريب الأمبريقي(٢)، ومن سيادة القيم المادية المسيطرة عليه؛ قيم السوق ورأس المال؛ والتفتّت والتشرذم والتراجع المهول للقيم الرّوحية التي أوصلت الحضارة الغربية إلى أزمة وجودية حادة؟(٣)، أليس حريًّا بالعقل الإنساني إعادة ترتيب مسائله من جديد، والعمل على حل مشكلات المعرفة لديه، يدرك فيها الوحدة والاتساق وسط التعدّد والفوضى التي وصل

---

(١) إدغار موران: **هل نسير إلى الهاوية؟** ترجمة: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١٢م.

(٢) **مصطلح أمبريقية** يعبر عن الخبرة والخبرة مصدرها الحواس، والمعرفة الإنسانية تستمد شرعيتها من مرورها بهذه الحواس حتى تصبح بذلك قابلة للتحقق من صحتها ومفهوم يدل عن كل ما يتعلق بدراسة المجتمع الإنساني بالاحتكام إلى الواقع المحسوس سواء في اختيار المشكلة وجمع الحقائق أو تصنيف البيانات وتحليلها. تجريبية (فلسفة) -ويكيبيديا، الموسوعة الحرة https://ar.wikipedia.org/wiki /.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٦.

إليها، انطلاقًا من المسؤولية التي تحمّلها في التاريخ؟ أليس الأجدر بالعقل إعادة بناء أرضية معرفية صلبة على شيء ما، يضبط فيه عناصر نظامه المعرفي، وبناءه الفكري والمنهجي، النظام الذي يشمل ويعلو على كل ما اعتقد الإنسان الغربي أنه حقيقة وواقع، بدلاً من الأرضية الهشّة والمشوّهة معرفيًّا ومنهجيًّا وواقعيًّا، حتى ينطلق في تحقيق قيم الإنسانية التي تروم تحقيق العدل والاعتدال والاستقامة للأفراد والجماعات في الأفكار والتّصورات والتّصديقات؟ أو أن يُعيد العقل تأليف وجهه ووحدته من جديد شكلاً ومضمونًا؟ يُعيد خلالها بناء رؤيته للعالم وفق المنظور الكلّي السليم، الذي يمكّنه في النهاية من إدراك خصائص الوجود ومقوّماته من حيث تمايزها عن الذات، وخصائص الوحي ومحاوره وتوجيهاته من حيث مفارقتها للذات، وارتباطهما بهذه الذات من حيث معقوليتها للوحي والوجود والإنسان في الآن نفسه بناء الرّؤية للعالم من جديد تمكّن الإنسان العربي المعاصر من بناء منظومة الأفكار ونسقها القيمي، التي تجيبه عن تساؤلاته الكلّية والنّهائية حول رؤيته للوجود ووموقفه منه، وموقعه فيه، ونظرته إلى الأشياء التي تحيط به، و تحديد علاقته بالأشياء والعالم.

١٠ - الحداثة العربية وأزمة الرّؤية:

كيف يمكن للفكر الإسلامي أن يفسّر الرؤية الاستنارية الحداثية التي تقدّم رؤية مادية شاملة للكون، تزوّد الإنسان برؤية معرفية كلّية، وتحاول أن تجيب عن معظم-إن لم يكن كل- الأسئلة المباشرة والجزئية الخاصة بتفاصيل حياته؟ ألا تختلف الرؤية الغربية للإنسان والحياة والكون عن الرؤية الكلية الكونية الإسلامية لهذه العناصر؟ ولهذا لابد أن نعلم أنّ "التحديث والحداثة وما بعد الحداثة هي مراحل ثلاث في متتالية العلمانية الشاملة. فالعلمانية الشاملة ليست جوهرًا ثابتًا، ولا برنامجًا فكريًا محدّدًا يبتدئ كله في عالم التاريخ دفعة واحدة، وإنما هي متتالية تتحقّق حلقاتها تدريجيًّا عبر الزمان، فمن عالم الاقتصاد إلى عالم السياسة إلى عالم الوجدان والأحلام، ثم أخيرًا عالم السلوك في الحياة العامة والخاصة"[1].

(١) عبد الوهاب المسيري: اليهوديّة وما بعد الحداثة رؤية معرفيّة، **مجلّة إسلاميّة المعرفة**، السنة ٣، العدد١٠، خريف ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا، ص ٩٤.

ما موقف الفكر الإسلامي الذي يروم تحديث المجتمع من الأجوبة التي يقدّمها مشروع الحداثة الغربي عن الأسئلة النهائيّة والكلّية الخاصة بأسباب وجوده ومسار حياته ومآلها؟ كيف انتهت حياة الإنسان الغربي إلى خلل في بنائه الاجتماعي واهتزازًا في وحداته ومكوناته، من تفكّك في الأسرة، وانتشار للمخدرات، وتزايد أشكال العنف والجريمة المنظّمة، وازدياد نسبة الشيخوخة في المجتمع...وغيرها؛ مما أفقد النسق الثقافي الغربي الامتياز الذي كان يدّعيه، وهو أنّ حداثته قادرة على الإجابة عن الأسئلة الحقيقية، وأنّ كافة الأجوبة يمكن اكتشافها بوسائل يمكن تعلّمها وتعليمها للآخرين، وأنّ هناك وسائل يمكن تعلّمها وتعليمها من معرفة ما يتألّف العالم منه، ما موقع الإنسان منه، وما علاقته بالبشر، وما علاقته بالأشياء، وما قيمه الحقيقية؟[١] فـ "لم يعد شيئًا مسلّمًا به نظرًا للتطورات الحاصلة على مستوى العالم. هناك إدراك بل تخوّف لديهم من أنّ الغرب لن يكون هو القوّة الوحيدة في عالم الغد، وأنّ الحضارة الغربية لم تعد مرادفة للحضارة العالميّة، وأنّ هناك يقظة للحضارات والهويّات الثّقافية بحيث إنّ العالم لن يكون عالمي الثّقافة، بل متعدّد الثقافات"[٢]. دخلت الحضارة الغربية في حد ذاتها منذ زمن في حوار الحضارات، وهذا الأخير صار يتشكّل بالالتقاء مع ثقافات الشرق، وأنّ زمن احتكار تفسير العالم قد أخذ يتناقص، والعالم الغربي بات يشهد حالة إمكانيّة فعليّة لتبادل متقارب، فيه من القيم الفكريّة والتفسيرات المغايرة للعالم والتوجهات الجديدة في معنى الحياة، أفضى في النهاية إلى غنى ثقافي، واقتصادي وسياسي قوي[٣].

---

(١) زيجمونت باومان: **الحداثة والهولوكوست،** (النص مأخوذ من كلمة مركز مدارات للأبحاث والنشر)، ص ١٥.

(٢) علي أومليل: **سؤال الثقافة الثقافة العربية في عالم متحوّل،** ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٥م، ص ٣٦، ٣٧. راجع: جيمسون، فريديريك و ميوشي، ماساو: **ثقافات العولمة،** ترجمة: الجبالي ليلى، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة القاهرة)، عدد ٦٦٨، ٢٠٠٤.

(٣) أنطون غرابنر هايدر: **فلسفة حضارات العالم نظريات الحقيقة وتأويلها،** ترجمة: جورج كتورة، ط١، مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم، مؤسسة شرق غرب-ديوان المسار للنشر، ٢٠١٠، ص١٢.

كيف يتفاعل الفكر الإسلامي مع الأنساق المعرفيّة والأخلاقيّة والجماليّة التي توجه حياة المجتمع الغربي وتتحكم فيه والتي تعتبر–على حد تعبير"ماكس فيبر"–(١) ديانة عالمية كاملة تتفرّع عنها نظم معرفية وأخلاقية شاملة تدخل على قلب المؤمنين بها قدرًا عاليًا من التفاؤل، وتفي بالاحتياجات النفسية للإنسان في فهم العالم وفي التوازن مع ذاته ومع عالمه في الوقت الذي يقول البعض إنّ الإنسان ليس متناسبًا مع العالم، إذا لا هو ولا حياته تعد وحدات قياسيّة لنسبة تقدّم الأشياء. والذي انعكس على نفسية الإنسان، وأشعره بعدم الأمان الأبدي، وولّد لديه حالات من التشاؤم، السّخط، اليأس، اللّامبالاة؟(٢).

كيف يمكن للعقل المسلم أن يؤسّس أنساقًا أخلاقية تتّسم بالثّبات والمطلقية بعيدًا عن الأخلاق الدينيّة والقيم التقليديّة والاستسلام والسقوط في قبضة الصّيرورة التي تؤول في نهاية المطاف إلى العدمية واللامعنى؟ كيف يمكن لهذا العقل أن يسلّم بوجود معرفة يقينية بالعالم الخارجي وهو في حالة حركة وتغيّر دائمين؟ وكيف يفصل بين الثّابت والمتغير في هذا العالم؟ بمعنى آخر؛ كيف يمكنه التوفيق بين القيم الإنسانية العالمية التي تتسم بشيء من الثبات كما يقول عبد الوهاب المسيري، و الواقع المتغيّر المعقّد المتعدّد النسبي؟ هل يستطيع العقل الإسلامي العيش في عالم تحفّه المخاطر، لا قوانين فيه ولا روابط؟ ألا يعدّ العالم تيارًا من التغيّر

---

(١) ماكسيميليان كارل إميل فيبر (بالألمانية) Maximilian Carl Emil Weber : (٢١أبريل ١٨٦٤ – ١٤ يونيو ١٩٢٠) كان عالمًا ألمانيًا في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية، وعمله الأكثر شهرة هو كتاب الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية حيث إن هذا أهم أعماله المؤسسة في علم الاجتماع الديني وأشار فيه إلى أن الدين هو عامل غير حصري في تطور الثقافة في المجتمعات الغربية والشرقية. أهم مؤلفاته هي:

- تاريخ الاقتصاد العام .
- الاقتصاد والمجتمع .
- نظرية التنظيم الاقتصادي والاجتماعي .
- علم الاجتماع الديني .
- الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.
- منهجية العلوم الاجتماعية .

(٢) عبد الوهاب المسيري: **الفردوس الأرضي**، ط١، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤م، ص ٤٤.

الذي لا نهاية له في ظل فلسفة ذاتية نسبية لا وجود لها خارج أذهاننا؟[1] ألا يعد تناقضاً التسليمُ بالأنساق الأخلاقية الثابتة والمعرفة اليقينية استنادًا إلى مرجع إنساني متغيّر وعطاء بشري محدود وقاصر بعيدًا عن كل أصل متعال ومتجاوز نهائي وثابت؟

كيف يستجيب العقل المسلم لدعاوى الإيمان بالمنظومات المعرفيّة والأخلاقيّة والجماليّة القائمة على المادة والمتمركزة حولها موضوعًا ونموذجًا ومعيارًا، في حين أنها من إفراز العقل الإنساني النسبي الذي عجز عن أن يوفّر للناس الإرشاد الذي يحتاجونه في معالجة شؤونهم؟ أليس حريًا بنا تجاوز حدود المعرفة المحتملة والمصالح البشرية الدنيوية، ونبحث لنا عن فلسفة للتاريخ البشري توفر ما عجزت عن توفيره الحداثة الغربية؟ وفي هذا السياق يرى جاك ماريتان أنّ"الثّقافة السليمة تحتاج إلى فلسفة تؤكّد وجود حقائق مطلقة ثابتة أي حقائق غير مرتبطة بحقبة تاريخية معينة، بل تنطبق عليها جميعًا بشكل عام"[2].

كيف يمكن أن نطبع الثبات على واقع متغيّر محكوم بحدود الزمان والمكان ومعطيات واقع الانسان؟ كيف يقرأ الفكر الإسلامي الحداثة ذات المنشأ والمآل الغربيين؟ أليست الحداثة ظاهرةكونية أعادت قيمة الإنسان إلى المركز بعد أن سلبته التصورات اللاهوتية أيّة قيمة؟ هل قيم الحداثة قيم إنسانية عالمية وكونية أم أنها ظاهرة تاريخية وجغرافية لا تتجاوز دائرة الحضارة الأوروبية؟ ألم يكن التفكير الفلسفي في مسائل العقل والحداثة والحضارة والمعنى استجابة لحاجات تاريخية ملموسة مرتبطًا بواقع إنساني محدّد، وهو التفكير في ماهية الحداثة والتقنية؟ ما حدود الاستفادة من الحداثة كرؤية وقيمة وممارسة؟ وما الضوابط المعرفية والمنهجية لهذه الاستفادة؟ هل الحداثة هي تاريخ تقدّم العقل الغربي فحسب أم هي تاريخ تقدّم الوعي الإنساني عامة؟ وبالتالي يمكن أن تكون نموذجًا إنسانيًا عالميًا صالحًا لأيّ مجتمع؟

---

(١) علي عزّت بيجوفيتش: **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: عبد الوهاب المسيري، ط٦، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٥م. ص١٣٩.

(٢) تشارلز فرنكل: **أزمة الإنسان الحديث**، ترجمة، ترجمة: نقولا زيادة، مراجعة: عبد الحميد ياسين، مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت–نيويورك، ١٩٥٩م، ص٥٧.

١١ - الحداثة العربية والنّسبيّة الثّقافيّة:

كيف نفسّر ما ظهر في الثّقافة الغربيّة المعاصرة كمفهوم مركزي جديد "وهو مفهوم النسبية الثّقافيّة"، الذي يعدّ من أبرز المفاهيم التي دكّت المقولة الأسطوريّة الحداثويّة عن كونية المفاهيم والمقولات التحليلية الغربية، بما فيها مقولة الحداثة في نسختها الغربية في حد ذاتها، إذ بيّن هذا الصنف من الدراسات أنّ الفكر البشري مرتهن بظرفياته الزّمانيّة والمكانيّة، وأنّ المفاهيم والمناهج الغربية التي أُنتجت في مرحلتي النّهضة والحداثة هي مفاهيم فكريّة وحضاريّة غربيّة ولا يمكن أن تخرج عن السّياق الذي أُنتجت فيه[١].

إن مبرّر طرح مثل هذه التساؤلات وغيرها في الفكر الإسلامي نابع من كون الحداثة الغربية تأسّست في التاريخ والواقع كفلسفة، كرؤية للعالم والإنسان والأفكار والأشياء والعلاقات، لها جوانبها الدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة، تعبّر في معظمها عن الاشتراطات المنهجيّة والأخلاقيّة الاجتماعيّة الغربيّة، وهي جوانب تختلف عنها ومعها ولا شك. برغم ما يمكن أن يستفاده منها في جوانب حياتية عديدة، وفق شروط منهجية وإجرائية محدّدة ومنضبطة، تحتّم علينا تمييز الغثّ فيها من السّمين أو الخبيث من الطيب بلغة القرآن الكريم[٢].

إنّ الحداثة كرؤية ومضمون تقوم على الذّاتية، أو كفلسفة معيّنة، تجعل للذّات الاعتبار الأوّل في رؤيتها ونسقها المعرفي، بكلّ ما فيها من نزعات لاعقلية، وبكلّ ما فيها من هوى، وبكلّ ما تسعى إليه من نفع واستحواذ، وبكل ما تقترفه من إساءة في استخدام العقل، من خلال إجبار الإنسان على الانحياز إلى الذات ليستمد منها المعرفة والحقيقة واليقين من خلال جعل الذات مرجع ذاتها ومعيار قيمها وأصل كل حق وخير وجمال فيها.

---

(١) المبروك المنصوري: **مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية**، ط١، الدار المتوسطية للنشر تونس، ١٤٣٣ه / ٢٠١٢ م، ص٨٩.

(٢) سالم القمودي: **الإسلام كمجاوز للحداثة وما بعد الحداثة**، ط١، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م. ص١٦.

يجد الإنسان نفسه أمام خيار صعب يصل به إلى حد التمزّق الحقيقي بين جبهة الانتماء إلى التراث بوصفه يمثّل الجانب التّقليدي الأصيل، وجبهة الآخر الدخيل بوصفها الخوف من الوقوع في هالته وتبنّي مشروعاته والذوبان فيه. كيف يمكن لمشروع الحداثة كرؤية للعالم الانتقال من لحظة الانفصال عن القديم والانخراط في لحظة الحاضر. لابد من فك الارتباط بين الماضي والحاضر في المسائل والقضايا التي تعد ميتة كما يصفها مالك بن نبي والبحث عن التوافق والاتصال بينهما. فالفكر الإسلامي اليوم عليه أن يتجاوز أو يحلّ هذه المفارقة بالمحافظة على تراثه والانخراط في مشروع الحداثة الإسلامية المعاصرة في آن معًا؟.



خاتمة

ننتهي في هذه االبحث إلى جملة من النتائج نوجزها في ما يأتي:

١- ترتبط الحداثة العربية واقعيًا بوضع إشكالي مخصوص في الزمان والمكان والإنسان والعمران، وسياق تاريخي ومعرفي وحضاري الإسلامي، مرتبط فكريًا بأصول دينية وتاريخية عاشها المجتمع الإسلامي في حضارته وامتاز بها في تاريخه.

٢- ليس من الضّروري للعالم الإسلامي الذي يروم التّحديث والتقدّم والبناء والشهود أن يتخلّى عن خصوصيته وذاتيته وهويته الحضارية ويرتمي في أحضان الآخر ونماذجه، ارتماء يفقده دوره ورسالته في التاريخ ويحرّف وجهته في الواقع ومقصده في الحياة، وذلك لاختلاف المرجعية التي تستند إليها الأمة عن غيرها من الأمم؛ وعليه فإنّ محتوى الحداثة الإسلامية يتميّز عن محتوى الحداثة الغربية من حيث النظام العقدي والمعرفي والقيمي الذي يرتكز عليه نموذجها الحضاري.

٣- الحداثة الإسلامية هي تلك التي تُبنى من داخل الإنسان من جهة، ومن داخل الأمة في دينها وعمقها ورسالتها من جهة ثانية، وليست هي تلك التي تنقل أو تستنسخ من تجارب الآخرين،كما أنّ بناءها من الداخل يستلزم إبطال الكثير من المسلّمات الوجودية والمعرفية والقيمية التي صاحبت العقل الغربي في رحلة تطبيقه لروح الحداثة.

٤- بناء الحداثة الإسلامية لابدّ أن ينطلق من وضع مسلّمات خاصة تنبثق عن مرجعية الأمة باعتبارها "مصدر القيم الحاكمة للسلوك الفردي والجماعي، فهي الأصل المعرفي الذي تستلهم منه الأخلاق- السّلوك الفردي وعلاقات الجماعة-وتستلهم منه التشريعات وقوانين الإدارة العامة في المجتمع"(١).

٥- مرجعية الحداثة الإسلامية هي التي تنطلق من الوحي وتنتهي إليه، ذلك أنّ مقياس مستوى وشكل التقدّم ونهضة الأمة وتحضّرها وتحديثها والرّقي بها إنما يكون وفق

---

(١) هاني علي نسيرة: **الحنين إلى السماء دراسة في التحوّل الفكري نحو الاتجاه الإسلامي في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين**، ص ٨٩.

المرجعية الدينيةعقديًا وتشريعيًا وفكريًا؛ بمعنى أوضح، يقاس أوّل ما يقاس بمقدار قرب الفرد والمجتمع والأمة من الدين الذي هو في الحقيقة دعوة للحياة كما عبّرت عنه الآية الكريمة في سورة الأنفال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: ٢٤].

٦- آفاق الحداثة الإسلامية تتمثل في كونها تمثّل حياة بالمعنى والفعل[١]. وتعبّر عن رؤيتها الوجودية والمعرفية والقيمية التي تجعلها متميّزة ومخصوصة، توجّهها المرجعيّة التي يؤمن بها الإنسان المسلم، وتنأى بها عن آفات ومآسي العقل الغربي المعاصر.

٧- العالم الحداثي بمعناه الإسلامي هو النموذج الذي ينطلق من الوحي والهويّة والتراث، ويمتد في الزمان والمكان، ويتصدّى لكل ما يمكن أن يفقده أصالته وخصوصيّته، ويفرض عليه إعادة بناء نظامه المعرفي في كليّاته الثلاث: العقيدة، المعرفة، القيمة، ويسمح له من أن يقترب أكثر من رؤيته الكلية القرآنية من جهة[٢]، ومن تجربة الأمة ورصيدها التاريخي الحضاري في علاقتها بالعالم من جهة ثانية، وتنتهي به إلى إيجاد مسافة بينه وبين المختلف عنه في الزمان والمكان.

٨- يبدع العقل الإسلامي عندما يتميز ويتحرّر من سلطة الآخر المعرفية التي أسماها نقيب العطاس بتحرير المعرفة من الرؤية الغربية[٣]، ومن نقائص التجربة التاريخيّة التي عبّرت عن شكل من أشكال الإبداع والتفاعل بين الإنسان والوحي والواقع. يقول العطاس[٤]:

---

(١) المرجع نفسه، ص٨٩، ٩٠.

(٢) عبد الحميد أبو سليمان: **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني،** دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ٢٠٠٩م.

(٣) سيد محمد نقيب العطاس: **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ص١٥٣.

(٤) **السيد محمد النقيب بن علي بن عبد الله بن محسن العطاس** (ولد ٥ سبتمبر ١٩٣١ ببوكور، جاوة، الهند الشرقية الهولندية) هو فيلسوف مسلم بارز ومفكر معاصر من ماليزيا . يعد واحدًا من العلماء القلائل المعاصرين متجذر تمامًا من المدرسة الإسلامية التقليدية ومن جهه مساوية مختص في اللاهوت، والفلسفة، والميتافيزيقيا، والتاريخ، والأدب. وهو مؤلف لـ

"علينا أن نتعلّم من عظماء الماضي علمهم وحكمتهم. على أنّ هذا لا يعني أنّنا لا نستطيع أن نُسهم بشيء علاوة على ما قدّموا، وإنما يعني أن يكون علمهم وحكمتهم مصدر قوّة وإلهام لنا (...) ذلك لأنه يمكن ممارسة الاجتهاد دون حاجة إلى تقويض السّلطات العلمية الشرعية"(١). فالوحي أُنزل للإنسان أيًّا كان في أيّ زمان وفي أيّ مكان، يتفاعل معه يستنطقه ويستخرج منه كنوزًا لا تنضب أبدًا، ما عليه إلاّ الاقتراب أكثر من الوحي، يكشف ما فيه من هداية، ويستجلي ما في باطنه من معانٍ، ويستلهم ما بداخله من أفكار وتصورات، ويستنير بما فيه من إشراقات نورانية، ويسترشد بها فيه من إرشادات عملية، ويحتكم إليه في ما يقع له من نوازل واقعية.

٩- تنظم الحداثة الإسلامية المنشودة علاقة الإنسان بخالقه وتضبط علاقاته مع غيره، ترسم وجهته في الحياة، وتضبط حركته في التاريخ، نتيجة القراءة السّننية والجهد الفردي والجماعي والمؤسّساتي المنظّم، في إطار الروح العلمية المتاحة في الواقع بمختلف أصنافها العقدية والفقهية والفكرية التي يتحرّر فيها العقل الإسلامي من الذهنية والنّفسية اللتان انغرستا فيه جراء الهيمنة الحضارية الغربية وممارستها المنهجية والمتدرّجة وما نجم عنها من تأثير سلبي على كل ما يرمز للتراث الحضاري الإسلامي كونه تجربة تاريخية وحضارية ناجحة.

=٢٧ عمل متكامل في مختلف جوانب الفكر الإسلامي والحضارة، ولا سيما علم التصوف، علم الكونيات، الميتافيزيقيا، الفلسفة و اللغة الماليزية والأدب. من أهم مؤلفاته:

- (1959) Rangkaian Ruba'iyat (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka).
- (1963) Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute).
- (1968) The Origin of The Malay Sha'ir (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka).
- (1969) Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Acheh (Kuala Lumpur: Monographs of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society).
- (1970) The Mysticism of Hamzah Fansuri (Kuala Lumpur: University of Malaya Press).

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

١٠- بناء الحداثة الإسلامية يتطلب الاهتمام بالتعليم ومنظومته التشريعية والهيكلية في إطار الرؤية الإسلامية، وتصحيح أو إزالة التصورات والشوائب التي لا تزال منغرسة في بعض العقول والنفوس، مهيمنة ومتحكّمة في سلوكات البعض وإراداتهم، فكان من ثمراتها أن تحوّلت إلى ممارسات ومواقف، بدت آثارها السّلبية في الواقع؛ منها مثلاً تعطّيل حركة العقل الإسلامي عن التفكير السُّنَنِي السليم في مشكلات الإنسان المسلم وواقعه وفي الابتعاد عن معالجة قضايا أمته، وأقعدته عن الاجتهاد والتجديد والإبداع في إطار الرؤية الكلية الكونية القرآنية.

١١- وعليه؛ فإنّ السّعي الفردي والجماعي والمؤسّساتي الجاد والممنهج إلى تجاوز نتائج وانعكاسات الحركة التقويضية للحداثة الغربية على الإنسان المسلم بات أكثر من ضرورة وعلى أكثر من صعيد، بغرض بناء الإنسان السّوي والمتزن نفسيًا ووجدانيًا، والمستقيم ثقافيًا، والمؤهّل فكريًا، والمندمج اجتماعيًا، القوي والفاعل اقتصاديًا، المنضبط والمؤثر في الواقع قيميا، تكون نتيجة فك متلازمة الشعور بالدونيّة والنقص واحتقار الذات تجاه دينه وتاريخه ووطنه، وتبجيل وتعظيم الآخر وتقليده، والانتقال بدلاً من ذلك إلى تمثّل كل القيم السليمة والإيجابية الفعّالة في إطار الرؤية الكلية الكونية الإسلامية.

١٢- بناء حداثة إسلامية راهنة يقتضي الشروع في ممارسة التفكير العلمي السنني شكلاً وموضوعًا في إطار مكوّنات النسق المعرفي الحضاري الإسلامي العقدية والمعرفية والقيمية والحضارية، والانتقال بها إلى أبعادها ومضامينها الاجتماعية والاقتصادية والتربوية، وفق المفهوم الذي حدّده الإسلام للعقيدة والعلم والمعرفة والقيم والحضارة والاستخلاف.

١٣- الاهتمام بالذات الحضارية للأمة وحل مشكلاتها وتجاوز أزماتها والسير الهاديء نحو تطلعاتها إلى بناء مستقبل مشرق، انطلاقًا من التّراث ومرجعيّته الدينية والتّاريخيّة والاستفادة منه، ومراجعة الرؤى والمفاهيم والنظريات والتجارب الحداثية الأخرى

والبحث في مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية وأهدافها الإيديولوجية ونتائجها المأزومة، والعمل على نقدها ونقضها والوقوف على تاريخيتها ونسبيتها والكشف عن الصالح فيها والتفاعل الإيجابي مع النافع منها.

١٤- تتحقّق الحداثة الإسلامية في الواقع حين يدرك المسلم بوعي منهجي عميق تأزّمه المعرفي والمنهجي الذي حصل له في التاريخ ويسعى إلى تجاوزه، ويفهم بعمق قضاياه الكبرى الراهنة ويتفاعل معها بالنظر والتحليل والتفسير، فيحدّد بدقة مشكلة أفكاره، ويحلّل بعلمية سننيّة أزمة ثقافته، ويفكّك بمنهجية عناصر ذهنيته، ويفصل بوضوح بين رشده وتيهه، ويضبط بصرامة وجهته الحضارية في إطار القوى الإقليمية والدولية المنافسة له، وينخرط بإيجابية في دوائر انتماءاته الجغرافية والدينية ومشتركاتها الثقافية، كي لا يكرّر الأخطاء التي وقعت له في الماضي، ويتجنّب تجاربه الذاتية الفاشلة في الإصلاح والنهوض، أو قصور تجارب الآخر الحداثية، وألاّ يعيد محاولات النهوض المجهضة أو الفاشلة في حاضره، ويتطلّع إلى بناء حداثته الإسلامية المخصوصة في الرؤية والمنهج والمسار والمصير.

والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السّبيل، وصلّ اللّهم وسلّم وبارك على نبيّنا محمد.



قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

١. أدرين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة: محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، نيويورك، ١٩٦٣م.

٢. إدغار موران: هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١٢م.

٣. أنطون غرابنر هايدر: فلسفة حضارات العالم نظريات الحقيقة وتأويلها، ترجمة: جورج كتورة، ط١، مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم، مؤسسة شرق غرب-ديوان المسار للنشر، ٢٠١٠م.

٤. باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، ط١، دار الفكر دمشق، ذو الحجة / ينايرّ٢٠٠٦م.

٥. تشارلز فرنكل: أزمة الإنسان الحديث، ترجمة، ترجمة: نقولا زيادة، مراجعة: عبد الحميد ياسين، مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت-نيويورك، ١٩٥٩م.

٦. ج.تيمونز روبيرتس وأيمي هايت: من الحداثة إلى العولمة، رؤى ووجهات نظر في قضية التطوّر والتغيير الاجتماعي، ترجمة: سمير الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجد عمر، عالم المعرفة، عدد٣٠٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان ١٤٢٥هـ/ نوفمبر٢٠٠٤م.

٧. جورج قرم: تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ذبيان، ط١، دار الفارابي-بيروت-لبنان، ٢٠١١م.

٨. جون بودريار: الوضع مابعد الحداثي، ترجمة: أحمد حسان، ط١، دار شرقيات للنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٤م.

٩. جياني فاتيمو: نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (١٩٨٧)، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، ١٩٩٨م.

١٠. جيمسون، فريديريك وميوشي ماساو: ثقافات العولمة، ترجمة: الجبالي ليلى، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، عدد ٦٦٨، ٢٠٠٤م.

١١. حميد سمير: خطاب الحداثة قراءة نقدية، الإصدار ١٥، ط١، ربيع الأوّل ١٤٣٠هـ/ مارس ٢٠٠٩م.

١٢. رضوان جودت زيادة: صدى الحداثة "ما بعد الحداثة في زمنها القادم"، ط١، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- المغرب، ٢٠٠٣م.

١٣. ريتشارد إي، نيسبت: جغرافية الفكر"كيف يفكّر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف ولماذا"؟ ترجمة، شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٣١٢، فبراير ٢٠٠٥م.

١٤. ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ج١، ترجمة: فاضل جتكر، ط١، العبيكان مملكة العربية السعودية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

١٥. زيجمونت باومان: الحداثة والهولوكوست، مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م.

١٦. سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة وما بعد الحداثة، ط١، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م.

١٧. سيد محمد نقيب العطاس: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ط١، المعهد العالمي العالي للفكر والحضارة الإسلامية، كوالالمبور، ماليزيا، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٨. طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط١، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- المغرب، ٢٠٠٦م.

١٩. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط٢، المركو الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ٢٠٠٥م.

٢٠. عبد الوهاب المسيري: الفردوس الأرضي، ط١، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤م.

٢١. عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ط٢، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٢م.

٢٢. عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ٢٠٠٩م.

٢٣. عبد الرزاق بلعقروز: تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، ط١، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

٢٤. عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر"تأملات في المنطلق والمصبّ، ط١، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢٥. عبد العزيز بوالشعير: النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، ط١، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ٢٠١٤م.

٢٦. عبد العزيز حمودة: المرايا المقعّرة نحو نظريّة نقديّة عربيّة، عالم المعرفة، عدد ٢٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الأولى ١٤٢٢هـ/ أغسطس ٢٠٠١م.

٢٧. عبد النور ابن داود: المدخل الفلسفي للحداثة "تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي"، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

٢٨. عبد الوهاب المسيري (تحرير): إشكالية التحيّز رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد، المقدّمة: فقه التحيّز، ط٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن- فيرجينيا- الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٢٩. عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج،(حوارات)، تحرير: سوزان حرفي، ط١، دار الفكر دمشق، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
٣٠. عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة،(حوارات)، تحرير: سوزان حرفي، ط١، دار الفكر دمشق، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
٣١. عبد الوهاب المسيري: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ط١، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.
٣٢. علي أومليل: سؤال الثقافة الثقافة العربية في عالم متحوّل، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٥م، ص ٣٦، ٣٧.
٣٣. علي عزّت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: عبد الوهاب المسيري، ط٦، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٥م.
٣٤. غوستاف لوبون: سر تطور الأمم، ترجمة : أحمد فتحي زغلول باشا، ط١، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٣٥. فتحي حسن ملكاوي: منظومة القيم العليا "التوحيد التزكية والعمران"، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن- فيرجينيا- واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، ٢٠١٢م.
٣٦. كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م.
٣٧. مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، ط٤، دار الفكر الجزائر، دار الفكر دمشق، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٣٨. مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط٤، دار الفكر الجزائر، ١٩٨٤م.
٣٩. المبروك المنصوري: مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية، ط١، الدار المتوسطية للنشر تونس، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

٤٠. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ط٣، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٧م.
٤١. محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م.
٤٢. نصر محمد عارف: التنمية من منظور متجدّد، التحيز- العولمة- ما بعد الحداثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧م.
٤٣. هاني علي نسيرة: الحنين إلى السماء دراسة في التحوّل الفكري نحو الاتجاه الإسلامي في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م.
٤٤. يوسف بن عدي: أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ط١، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، دار الأمان الرباط، ٢٠١٠م.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- Maurice Barbier ; La modernité politique, presses universi- taires de France ; 2000.

المجلات والدوريات العلمية:

١- مجلة الإنسان، شعبان ١٤١٦هـ/ جانفي ١٩٩٦م، س٣، عدد١٤، باريس.
٢- مجلّة إسلاميّة المعرفة، السنة ٣، العدد١٠، خريف ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ماليزيا.
٣- مجلة إسلامية المعرفة، السنة١١، العدد ٤٢، ٤٣، خريف ٢٠٠٥م، شتاء ٢٠٠٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

المواقع الإلكترونية:

١- ويكيبيديا، الموسوعة الحرة https://ar.wikipedia.org/wiki .